

# ماكس فيبر
## ومفارقات العقل الحديث

**فيليب راينو**

ترجمة وتقديم: محمد جديدي

# ماكس فيبر
# ومفارقات
# العقل الحديث


تأليف

فيليب راينو

ترجمة وتقديم

محمد جديدي






يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الفرنسي Max Weber et les dilemmes de la raison moderne

حقوق الترجمة العربية مرخّص بها قانونيًا من الناشر المطبوعات الجامعية الفرنسية PUF

بمقتضى الاتفاق الخطي الموقّع بينه وبين منشورات الاختلاف



الطبعة الأولى

1430 هـ - 2009 م

ISBN: 978-614-02-0261-0



منشورات الاختلاف

Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة – الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

editions.elikhtilef@gmail.com :e-mail

التنضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (9611+)
الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف 786233 (9611+)

# تقديم

يعتبر كتاب فيليب راينو Philippe Raynaud المعنون: Max Weber et les dilemmes de la raison moderne **والذي ترجمناه: ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث،** تشريحا وافيا لسوسيولوجيا ماكس فيبر Max Weber وفيه تناول الكاتب ف. راينو Ph. Raynaud الفكر الفيبيري بالتحليل والنقد. وقد وضع له عنوانا موحيا وشاملا للأفكار الفيبيرية المُشدّدة على تحليل العقل وتجلياته في الاجتماعي والتاريخي ولذا جاء العنوان: ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث حيث يكشف عن علاقة وطيدة كان فيبر - كما هو معروف ومتداول لدى السوسيولوجيين وفلاسفة التاريخ والحداثة وخاصة هابرماس- هو أول من شدّد على الربط بين الحداثة والعقلانية وهي العلاقة التي يرى فيبر أنها شرط ضروري ما كان للحداثة الأوربية أن تعرف طريقها نحو التجسيد الجزئي وتمظهرها التقني والسياسي -البيروقراطي لولا هذا الارتباط المتين. ولذا فإن تحليل العقل الحديث أضحى أيضا شرطا ضروريا تفرضه سوسيولوجيا فيبر واهتماماته العلمية (العلوم الاجتماعية خاصة) والفلسفية (الإرث الفلسفي الألماني الحديث) الأخرى على السواء.

لم يكن تحليل العقل البشري في شتى صوره(العلمي أو الوضعي الفردي أو الجمعي أو غيره) أمرا غريبا في مرحلة بدأت تراجع إنجازاتها وتسعى إلى تحديد أسس الحضارة الحديثة في عصر اتسم بالتحليل فأصبح سمة له وليس فقط مجرد التحليل(عصر التحليل، وايت) بل النقد(منطق الكشف العلمي، بوبر) وحتى التحطيم والتقويض (تحطيم العقل، لوكاتش) ومراجعة الميتافيزيقا الغربية التي رمت بثقلها من أجل الحقيقة والموضوعية في التاريخانية والعقلانية. لقد شرع كانط في عمل نقدي رافضا دوغماطيقيات العقليين والتجريبيين التي هيمنت إلى حد ما على فكر العصر الحديث وانطلق في أفق لتحليل نقدي لتمظهرات العقل النظرية منها والعملية وتجاوزها إلى نقد ملكة الحكم وهو الأمر الذي أفضى إلى شق طريق لتراث ضخم ستترسب حوله وعليه آراء ونظريات الفلاسفة ما بعد الكانطيين من فيخته إلى شلنغ ثم هيغل وماركس فيورباخ، شلايرماخر ودلتاي لنجد أسماء فيبر وتونيز وغيرهما تضاف إلى هذه القائمة بكثير من التميز والتفرد. هذا الإرث الألماني الكبير ستكون له آثاره أيضا على فلسفات القرن العشرين وعلى نظريات العلوم الاجتماعية يكفي أن نذكر فقط من

بين التأثيرات التي كان فيها لـ كانط وفيبر دور بارز الكانطية الجديدة، الوضعية المنطقية، النظرية النقدية.

إذن، نعتقد أن فيبر يُشكّل حلقة من بين حلقات في هذا التراث الألماني الزاخر بأفكاره ومفاهيمه واستدلالاته والذي دفع بالألمان إلى مصاف الأمم المتطورة بفضل جهابذة وفلاسفة من طراز هيغل وهابرماس، أمكنهم أن يصوغوا فلسفتهم الخاصة بل فلسفاتهم الأصيلة وقد تمكنوا من ذلك حينما أدركوا طبيعة وعمق الفلسفة الإغريقية لا من أجل فهمها حق الفهم فحسب بل لاستلهام منها روح أصالة الفكر والمعرفة. هكذا توالت المواقف الفلسفية الألمانية في البروز، من كانط إلى هيدغر مرورا بكوكبة هيغل، هوركهايمر، أدورنو، كارل مانهايم وكارل شميت وصولا إلى ماركوز، هابرماس وأبل. ومن هذه الزاوية، لا يعتبر فيبر مجرد مفكر ضمن قائمة طويلة وإنما قيمة فكره تقاس بالمقارنة إلى أقرانه الذين تواجد معهم في نفس الفترة وأمكنه أن يُوجِد لنفسه مكانا بينهم ويضع إسمه بين عمالقة وحسب المرء أن يُقدّر ويكفيه فخرًا أن يكون علمًا من بين أعلام زمانه (دوركايم، تونيز، باريتو، سومبارت وغيرهم) بحيث تبدو قيمته أكبر كلما كان في كوكبة لا كما لو كان وحيد عصره.

يتموقع فكر فيبر في بوتقة تجتمع فيها السوسيولوجيا بفلسفة التاريخ والنظرية النقدية بالاقتصاد السياسي ويتقاطع فيها المجتمع والأخلاق وتتشابك عندها البروتستانتية بالرأسمالية. هذه التقاطعات والاهتمامات تجعل كلها من فيبر شخصية متميزة تتعدى ملامحها الأعمال التي قدمها والتي تدفعنا إلى اعتباره عالم اجتماع من طراز عالي(وهو من المؤسّسين إلى جانب ابن خلدون، ماركس، كونت وسيميل وآخرين) والنظر إليه كفيلسوف متفرّد في أفكاره بل قل إنه كاتب ناقد ومنظّر مُحلل لوضع إنساني معقد. اتسم -هذا الوضع- بالانتقال من مرحلة وضعية، أفرزت طروحات التقدم وجربت فيها البشرية الأوربية نتائج أولية لأفكار القرن التاسع عشر ونظرياته العلمية، إلى مرحلة بدأت تعرف في بداية القرن العشرين بعض النتائج الإيجابية المأمولة والسلبية المخيبة للآمال. كذلك هي إذن مرحلة حاسمة، بين نهاية القرن التاسع عشر بمخاوفه ومخلفاته وبداية القرن الجديد(العشرين) بطموحاته وآفاقه. فأوجبت على مفكري، تلك المرحلة، النظر بعمق والتنظّير لما سيكون عليه وضع الإنسان الأوربي في هذا القرن وفي اتصاله بعالمه وعالم الآخرين من البشر الذين غزاهم فكريا وعسكريا وتقنيا، في عالم واحد لم تُقدم فيه إلى الآخر الأفكار والثقافة السامية واعتبارها

نموذجا وإنما كذلك سفن الحرب والاستعمار والعبودية والاستشراق. جميع هذه المسائل حاضرة ضمن كتاب فيليب راينو ويمكن أن نستشفها من محتوى الدراسة المقدمة حول فلسفة ماكس فيبر.

لقد قسم المُؤلف كتابه، ويقع في 217 صفحة، إلى ثلاثة أقسام، لكل واحد فصلان وأنهى عمله بخاتمة عنونها العقلانية النقدية، النزعة المنظورية والفكر الجدلي. كما أنه وضع مقدمة تحدث فيها عن أهمية العمل الذي قام به ماكس فيبر وعن الدور البارز الذي حظي به مع النظريات الأخرى في القرن التاسع عشر في تحليلها للظواهر الاجتماعية وفي أصالة ما قدمه من خلال حديثه عن التاريخ الكوني وعن مصير الغرب.

في القسم الأول الذي عنونه بإبستيمولوجيا نقدية تناول في الفصل الأول هيغل والعلوم الاجتماعية معرجا على نقائض العقل التاريخي، الوهم التأملي، فيبر وماركس وأخيرا حدود النزعة المنظورية. أما في الفصل الثاني فقد وضع له كعنوان مقولات المنهجية الفيبيرية وذكر فيه الدلالة المنهجية للسببية: معنى السببية التاريخية - الحرية الإنسانية والعقل التاريخي ثم الأنماط المثالية: منهجية غير ديالكيتية - الاستعمال الجيد للنظريات الدوغماطيقية - السوسيولوجيا والتاريخ. وبعدها تناول وحدة المنهجية الفيبرية وفيها: الوعي التاريخي وزمان الفعل- تحولات النزعة النقدية.

وفي القسم الثاني الذي جاء تحت عنوان سوسيولوجيا الفهم فقد تحدث في فصله الأول عن فكرة علم الذهن وتطرق فيها إلى أصول سوسيولوجيا الفهم ثم عالج ثلاث أفكار لدى دلتاي وهي: الطبيعة، الذهن والحرية. أما في الفصل الثاني فقد ناقش مهام سوسيولوجيا الفهم حسب ماكس فيبر متناولا أولا النزعة الفردية المنهجية وبعدها حدود الفهم وأخيرا فيبر وأثر علوم الذهن.

فيما يتصل القسم الثالث وقد عنونه الكاتب: العقل والعقلانية في السوسيولوجيا الفيبيرية فقد رتبه في فصلين الأول بعنوان حدود العقلنة. ذكر فيه أولا أشكال النشاط الاجتماعي، أنماط النشاط والعلاقات الاجتماعية الجماعة والمجتمع من تونيز إلى فيبر ثم عقلنة النشاط ومشكلة الاستقلالية. وثانيا منطق وديناميكية العقلنة. وثالثا حدود العقلانية السوسيولوجية. وفيما يتصل بالفصل الثاني الذي ورد في صيغة تساؤلية حول كيف تعقلن الهيمنة؟ تطرق في البداية إلى سوسيولوجيا الهيمنة: ماكس فيبر والسياسة- السوسيولوجيا السياسية وأشكال الهيمنة. بعدها عرج على تناقضات السياسة المعقولة ومنها السوسيولوجيا السياسية وسوسيولوجيا الحق فالعقلانية

والديمقراطية أخيرا حلّل حدود التحليل الفيبيري متحدثا عن حرب الآلهة- العقلانية الآداتية أو الانعتاق والنظام البيروقراطي.

بهذه المعالجة يكون الكاتب قد تناول مجمل حقول البحث التي طرقها فيبر وإن غلّب عليها البعد السوسيولوجي وهو أمر بديهي بحكم توجه فيبر إلى الدراسة الاجتماعية بداية ولكن من دون إغفال للنواحي الفلسفية والتاريخية والسياسية ذات الصلة الوطيدة بتحليل فيبر السوسيولوجي سواء تعلق الأمر بالعلوم الاجتماعية أو بالظاهرة البيروقراطية بالحداثة أو بالديمقراطية بمحاولة عقلنة الواقع وتجلياته أو بعقلنة الهيمنة لأجل إضفاء طابع المشروعية عليها وكذا في نقد فيبر للطروحات الأخرى هيغيلية كانت أو ماركسية، دوركايمية أو أخرى ومن الآراء الأخرى التي ناقشت باستفاضة تصنيفات العلوم إلى ذهنية وكونية (دلتاي) ومنطقها ومنهجيتها التي حاولت من ورائها إعطائها البعد العلمي.

الكتاب إذن مهم ومفيد من ناحية منهجه النقدي خاصة لفلسفة فيبر التي يعارضها المؤلف كلما قارنها بالماركسية أو ببعض الاتجاهات التاريخية والفلسفية الأخرى وذلك بالاستناد إلى قراءات مختلفة ريمون آرون Aron Raymond أو لويس ألتوسير Althusser Louis وبعض الأسماء المعاصرة مثل: آلان رونو Renaut Alain أو ليك فيري Ferry Luc وغيرهم. واستكمالا لهذا العمل الهام يجدر بنا أن نقدم لشخصية ماكس فيبر بهذا الجهد المتواضع في التعريف بشخصيته وفكره.

فيبر: السوسيولوجي والسياسي:

ليس من السهل تصنيف عمل فيبر ووضعه في ميدان بعينه حتى وإن اتصف عند الدارسين بكونه عالم اجتماعي بل وأحد أهم السوسيولوجيين في بداية القرن العشرين إلى حد اعتباره من طرف البعض بواحد من بين مجموعة العلماء المساهمين في تأسيس علم الاجتماع الحديث ورائد من رواده.

ماكس فيبر عالم اجتماع ألماني ولكنه أيضا فيلسوف صاحب نظرة ثاقبة مكنته من مزاحمة أفكار نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وأقصد بذلك أفكار مواطنه الفيلسوف الألماني كارل ماركس في التاريخ والاقتصاد السياسي والدين والاجتماع ومن هذه الزاوية فهو أيضا منظّر سياسي ومحلل اقتصادي ومفكر في مجال حقوق الإنسان ورائد من رواد السوسيولوجيا المعاصرة. لذا فإن شخصيته متعددة الأوجه وتجمع بين جنباتها أكثر من اهتمام تترابط فيه عناصر إنسانية واجتماعية كثيرة هي التي

ولدت في النهاية صورة عن ماكس فيبر بالصورة التي يبدو لنا فيها اليوم أو التي خلفها لنا وكانت محور بحوث ودراسات لا تحصى. فقد بدأ ماكس فيبر مؤرخا للاقتصاد وللدين وتحول إلى سوسيولوجي.

كان فيبر، مثل عدد غير قليل من مفكري ألمانيا في القرن التاسع عشر، يؤمن بإمكانية تأسيس علم يدرس الفعل الاجتماعي وهو العلم الذي أصبح يعرف معه بسوسيولوجيا الفهم compréhensive sociologie ويؤمن أكثر بضرورة الالتزام السياسي فقد ورث عن والده وأسرته ذلك الجو المفعم بحيوية الآراء السياسية من خلال انخراط والده في الحياة السياسية الحزبية التي قادته من إيرفورت إلى برلين أين عمل مستشارا للدولة ونائبا عن الحزب القومي الليبرالي وكذلك من خلال الوجوه السياسية والثقافية المرموقة التي كانت تحضر إلى بيت والده واحتكاكه بها وربما هذا الذي أثر في مسار حياته لاحقا حيث أصبح بيته هو كذلك في هيدلبرغ بدءا من سنة 1897 مكانا يجتمع فيه المثقفون المشهورون في عهده (ومنهم التيولوجي أرنست ترويلتيش Troeltsch Ernest ، الحقوقي جورج جولينك Georg Jellinek ، السوسيولوجيون جورج زيميل Simmel Georg ، روبير ميشالز Michels Robert ، فرنر زومبارت Sombart Werner ، والفلاسفة فلهالم فندلبند Windelbend Wilhelm ، هاينريش ريكرت Rickert Heinrich ، كارل ياسبرز Jaspers Karl ، ومن الشباب آنذاك، أرنست بلوخ Bloch Ernest وجورج لوكاتش Lukács Georg ) كما أنه ساهم ابتداء من سنة 1903 بمعية ج. سيميل وف. تونيز في تأسيس أول جمعية سوسيولوجية ألمانية ولكنه استقال منها بعد ذلك ليتولى مع إدغار جافي Jaffé Edgar وفرنر زومبارت Sombart Werner إدارة أرشيف للعلوم الاجتماعية والسياسة الاجتماعية Sozialpolitik und Sozialwissenschaft für Archiv وهو الأرشيف الذي سيصبح أول مجلة سوسيولوجية ألمانية وبها ستظهر أغلب أعمال فيبر ومنها الخاصة بالأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية.

إذن يتبين من منحى فيبر الفكري أن حياته العلمية- وإن عرفت تعثرا وانقطاعا على مستوى البحث والتدريس- لم تكن مجرد رؤية نظرية منفصلة عن مواقفه الجريئة فقد كان منخرطا في النشاط السياسي بل ربما إن انخراطه والتزامه العملي هو الذي أثرى تأملاته التي أفضت إلى انتقاداته في المجال السياسي والديني والاقتصادي وأفرزت تحليلاته التي ربط فيها بين هذه الميادين بعرى وثيقة وبحبكة قل نظيرها عند أقرانه من مفكري القرن العشرين ويكفي أن نذكر هنا بكتابين هامين له هما:

الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية وكذا الاقتصاد والمجتمع. حيث أصبح فيبر من خلال هذين العملين- وأعمال أخرى بالتأكيد- مرجعا كلاسيكيا لا محيد عنه لأي باحث متخصص في الدراسات السوسيولوجية والإنسانية عموما.

في التزامه بالنشاط السياسي عارض غيوم الثاني وكان من ألّد خصومه، شارك في الحرب العالمية الأولى متطوعًا من 1914 إلى 1918 وكان مقتنعا بحاجة ألمانيا إلى الدولة -الأمة، كما أنه ناهض اللاسامية، وأيضا النزعة المضادة لاتحاد أوربا والديماغوجيا، انخرط في صفوف الحزب الاجتماعي الديمقراطي في سنة 1918. مثّل ألمانيا ضمن الوفد الألماني في اتفاقية فرساي، وقد تمت دعوته للمساهمة في وضع دستور جمهورية فايمار. استدعي في نهاية عام 1918 لشغل كرسي السوسيولوجيا بجامعة ميونيخ.

والواقع أن شخصية فيبر تعكس أوضاع عصره إن على المستوى السياسي أو الفكري، فالازدواجية التي اصطبغت بها شخصيته قد تكون وراء مرضه النفسي. فمن الناحية السياسية كان موزعا بين وطنيته وحبه لألمانيا موحدة في عهد بسمارك 1870 وبين مقته لـ ليونكرز Junkers (الأرستقراطيين الألمان) فقد كان -كما وصفه ريمون آرون - يضع عظمة الأمة الألمانية وقوة الدولة فوق كل اعتبار. ومن الناحية الفكرية وجد نفسه بين تيارين هما المثالية والمادية، بين تعارض وتماثل المنهج التاريخي ومنهج العلوم الطبيعية، انقسامه بين الفعل والتفكير، بين العلم وطموحاته الدينية [1] .

من هو فيبر؟

حياته:

ماكس فيبر أو كارل إميل ماكسيميليان فيبر Maximilian Emil Karl Weber ، ينتمي إلى أسرة ثرية برجوازية بروتستانتية، وهو أكبر إخوته الثمانية، ومن صدف الحياة أن يصير أحد إخوته الصغار، يصغره بأربع سنوات وهو ألفرد أيضا عالما اجتماعيا واقتصاديا وصاحب نظرية وأعمال هامة أثرّت فيما يعرف بالجغرافيا الصناعية الحديثة له نظرية منطق تمركز الصناعات. ولد في 21 أفريل 1864م بـ إيرفورت Erfurt (مدينة تقع وسط ألمانيا، عاصمة ثرونيغيا Thuringe ومركز اقتصادها بصناعتها وثقافتها(بتاريخها العريق حيث درّس بها مارتن لوثر وله تمثال بها) وسياستها، تقع وسط ألمانيا أو يمكن القول عنها أنها قلب ألمانيا الخضراء). كان والده (ماكس Max ) موظفا ساميا ورجل أعمال، رجل سياسي شهير ناضل في الحزب

القومي الليبرالي وشغل منصب نائب في دار النواب البروسية (1868-79) كان انتخب بعد توحيد ألمانيا في المجلس التشريعي الألماني (الريخستاغ Reichstag ) (بين 1872-1884)عن الحزب الليبرالي القومي وقد ورثا عائلة صناعية. كما أن أمه (هيلين Hélène ) من أصل هوغونوتي huguenote بروتستانتية فرنسية من ناحية أسرة أمها، كانت مثقفة وعميقة الإيمان تنحدر من أسرة برجوازية مثقفة. وضمن هذه الأسرة نشأ ماكس فيبر وترعرع في ظل وسط ثري ومثقف. ابتداء من عام 1869 تستقر عائلته ببرلين حيث زاول ماكس فيبر دراسته مع قلة مخالطته لأترابه وهو ما جعل المدرسة بالنسبة إليه مصدر إزعاج لكنه مع ذلك كان كثير القراءة حيث قرأ نصوص (شيشرون، ميكيافيللي، كانط، وأيضا هيغل، ماركس وآخرين) وقد كانت هذه القراءة المتعددة علامة على النبوغ والتميّز اللذين سيطبعان شخصية ماكس فيبر.

إلى جانب هذه الأجواء الأسرية المفعمة بروح الثقافة والدين والثراء وما يتيحه كل هذا لوضع بذرة التفوق والبحث وإلى جانب دراسته استفاد فيبر من تلك الزيارات الهامة التي كان والده من خلالها يدعو شخصيات سياسية، فكرية وثقافية إلى البيت ومن دون شك أنه كان متأثرا بها في مجمل التكوين الذي تلقاه. بعد حصوله على الشهادة الأبيتور *Abitur* المعادلة للبكالوريا دخل جامعة هيدلبرغ لدراسة الحقوق كما كان يتابع دروس الاقتصاد السياسي، الفلسفة، التاريخ واللاهوت. في هذه المرحلة عاش تجربة اجتماعية ضمن مجموعة طلابية أشعرته بلذة المبارزة والتنافس وجلسات السكر والشرب والاستدانة. وفي سنة 1883 أدى واجب الخدمة العسكرية بـ ستراسبورغ بصفته جندي بسيط ثم كضابط. بعد ذلك في سنة 1884 عاد إلى الدراسة وتابع دراساته بجامعات برلين Berlin ثم غوتنغن Göttingen وفي سنة 1889 ناقش أطروحته للدكتوراه في القانون بـ برلين وتقيّد بعضوية محامي المدينة. عيّن سنة 1892 أستاذاً للقانون الروماني والقانون التجاري بجامعة برلين، ثم في سنة 1893 أستاذا للاقتصاد السياسي بـ فريبورغ، ثم في سنة 1896 أستاذ الاقتصاد السياسي والعلوم المالية بـ هايدلبرغ. وفي سنة 1893 تزوج من ماريان شنيتغر Schnitger Marianne إحدى قريباته (هي أيضا مختصة في تاريخ القانون) وستلعب دورا هاما في نشر أعمال فيبر بعد وفاته حيث كرست كل جهودها لجمع نصوص فيبر ومخطوطاته ونشرها كما نشرت سنة 1926 بيوغرافيا له وكما أنها حافظت على التقليد الذي سنه فيبر بدءا من 1911 بتنظيم لقاءات للمثقفين وجعل

بيته صالونا يتحاور فيه العلماء والمؤرخون والمفكرون.

وفي سنة 1897 أصيب بمرض نفسي حيث مر بأزمة اضطرابات عصبية أثرت كثيرا على مسار حياته إلى حد توقفه عن العمل(التدريس) ودخوله في عطلة وفترة نقاهة بنصيحة من أطبائه من 1899 إلى غاية 1902 حيث ركن إلى الراحة على بحيرة ليمان Léman كما أنه سافر في تلك الفترة إلى إيطاليا وفرنسا (كورسيكا) إسبانيا والنمسا والولايات المتحدة الأمريكية بعد ذلك. بانقطاعه عن التدريس بقي معتمدا في معيشته على ما ورثه من والده حيث كرّس كل وقته لأبحاثه، ذهب إلى النمسا في سنة 1918 حيث ينتظره منصبا لتدريس الاقتصاد مؤقتا ولم يعد إلى الجامعة إلا بعد أن أحدثت جامعة ألمانية (ميونيخ) كرسي السوسيولوجيا خصيصا له وكان ذلك في سنة 1919. وبدعوة من الجمعية الحرة للطلبة ألقى محاضرتين كان لهما كبير الأثر الأولى سنة 1917 بعنوان "نزوع العالِم" والثانية سنة 1919 بعنوان "نزوع السياسي" وهما معا يُشكّلان محور كتابه العالم والسياسي Le savant et le politique. ولم يدرس بعدها لفترة طويلة ذلك أنه أصيب بمرض صدري توفي على إثره في سنة 1920 وبوفاته انقضى جيل من كبار علماء الاجتماع حيث توفي قبله دوركايم (سنة 1917) وسيميل (1918) وبعده روبير ميشالز (1936) وفرنر سومبارت(1941) [2] .

وقد ترك فيبر مجموعة كبيرة من الأعمال في شكل دراسات نظرية وامبريقية في شكل مقالات ومحاولات منها ما نشر وهو على قيد الحياة ولكن هناك بعض الأعمال التي نشرت بعد وفاته حيث جمعتها زوجته ماريان وعمدت على نشرها كما قامت بنشر كتاب يتضمن سيرته وأعماله.

آثاره:

قدم ماكس فيبر عددا من الأبحاث والدراسات منها ما تم نشر بدءا من سنة 1891 وبعضها الآخر نشر بعد وفاته حيث تولت زوجته مارلين جمع ما تركه الفيلسوف من دون اكتمال. ومن خلال رؤيته لما ينبغي عليه علم الاجتماع فقد قدم بالموازاة مع أعماله النظرية والمنهجية، بحوثا حول التاريخ الاقتصادي وحول السوسيولوجيا الاقتصادية، الدينية، السياسية القانونية وهو ما مكنه من إبراز جانب امبريقي لعلم الاجتماع ساهم من خلاله بفتح المجال والآفاق أمام سوسيولوجيا (المدينة، الفن، العلم وغيرها).

أنجز أطروحته للدكتوراه تطور الشركات التجارية في إطار الشراكة في المدن الإيطالية إبان العصر الوسيط. تحت إشراف ليفن غولدشميث سنة 1889.

نشر فيبر أول أعماله الفكرية سنة 1891 وكان ذلك بحث بمثابة أطروحة التأهيل قدمها عن: (أهمية التاريخ الزراعي الروماني بالنسبة إلى القانون العام والخاص).

ثم قام بأبحاث امبريقية أخرى هي:

- وضع العمال الزراعيين في شرق الألب بألمانيا سنة 1892.
- اتجاهات تطور وضع العمال الزراعيين في شرق الألب بألمانيا سنة 1894.
- سنة 1905 يظهر العمل الأول من الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية
- بحث حول انتقاء وتكيف العمال في الصناعة التحويلية سنة 1908.
- سنة 1918: بحث حول معنى الحياد الأكسيولوجي في العلوم الاجتماعية والاقتصادية.

وضمن سلسلة سوسيولوجيا مقارنة الديانات العالمية نشر في شكل مقالات ضمن أرشيف للعلوم الاجتماعية والسياسة الاجتماعية وكان يرغب قبل وفاته في إتمام هذه السلسلة بجزء رابع عن الإسلام:

- سنة 1916: الكونفوشيوسية والطاوية.
- ما بين 1916 و1917: الهندوسية والبوذية.
- ما بين 1917 و1918: الديانة اليهودية القديمة.

وكان يرغب قبل وفاته في إتمام هذه السلسلة بجزء رابع عن الإسلام.

- ما بين 1904-1917: بحوث حول نظرية العلم.
- سنة 1919: العالم والسياسي.
- سنة 1921: الاقتصاد والمجتمع (في جزأين).
- سنة 1921: سوسيولوجيا الموسيقى: الأسس العقلية والاجتماعية للموسيقى.
- سنة 1923: التاريخ الاقتصادي العام.
- سنة 1982: المدينة (نص مقتطع من الجزء الثاني للاقتصاد والمجتمع)
- سنة 1996: سوسيولوجيا الدين (نصوص مختارة).

الواقع أن هذه الأبحاث والدراسات المذكورة هي التي شكلت في مجملها ما أصبح يعرف مع فيبر بسوسيولوجيا الفهم La sociologie compréhensive أي تلك الصيغة من علم الاجتماع التي أرادت التوسط بين نزعتين سوسيولوجيتين إحداهما مادية والأخرى مثالية.

سوسيولوجيا الفهم:

إذا كان موضوع السوسيولوجيا هو دراسة الظاهرة الاجتماعية لا يثير إشكالا ويتفق بشأنه أصحاب التخصص فإن المقصود بهذه الظاهرة وكيفية دراستها هو ما يثير أعقد المسائل والاختلافات بين السوسيولوجيين. بل وربما وجدنا من علماء الاجتماع من يرون أن موضوع السوسيولوجيا في تحرك مستمر فهذا هو على سبيل المثال رأي غي روشيه Rocher Guy الذي يذهب إلى أن السوسيولوجيا ورثت موضوع دراسة غير محدد [3] .

لقد جرى الاعتقاد - منذ كونت ودوركايم- بأن المجتمع بما يضمه من ظواهر وأحداث هو مجال الدراسة السوسيولوجية غير أن المجتمع خاضع لديناميكية التغيرات والتطورات التي تجعل من نظريات وقوانين الأبحاث السوسيولوجية مشروطة بظرفية الزمان والمكان أيضا وهو ما يطرح كبرى الصعوبات والتحديات على السوسيولوجيا المعاصرة. إذ كيف تصدق نتائج بحث حول علاقة العمال في منطقة معينة بجنوب الجزائر بمحيطهم الاجتماعي والاقتصادي والبيئي لمرحلة زمنية معينة وتظل هي نفسها في مرحلة بعدية؟ يقول ريمون آرون Aron Raymond : "لا يوجد، في زماننا، سوسيولوجيا يمكن تدريسها بنفس الكيفية التي تدرس بها (أو كما أتخيل أنها تدرس كذلك) الرياضيات أو الفيزياء، هناك، من ناحية، سوسيولوجيات، عمل، تربية، دين، ومن ناحية أخرى، فكر، طريقة تفكير سوسيولوجية تعبر عن نفسها في الأبحاث المجزّأة بمثل ما يكون ذلك في محاولات التفسير الشامل، في علم الاجتماع الجزئي كما في علم الاجتماع الكلي" [4] . لذا فإذا كان موضوع السوسيولوجيا ثابت وحوله اتفاق مبدئي فإن كيفية تناول هذا الموضوع هو ما تتباين حوله الطروحات والمقاربات وكما يشير إلى ذلك مارسيل موس: "هكذا فإن للسوسيولوجيا موضوعها الخاص، بما أن هناك ظواهر أو وقائع اجتماعية محضة، يبقى مع ذلك النظر إذا ما كانت ترضي الشروط الأخرى المذكورة آنفا، بمعنى إن كانت هناك طريقة تفسير سوسيولوجية تتميّز بها عن أية طريقة أخرى [5] " . وحول طريقة التفسير تبدو أهمية المقاربة الفيبيرية.

أما فيبر فيرى بأن موضوع علن الاجتماع هو الفهم المتعلق بتقديم تفسير سببي للفعل الاجتماعي حيث يقول في مؤلفه "الاقتصاد والمجتمع": إننا نسمي سوسيولوجيا [...] ذلك العلم الذي... فهم بواسطة التفسير النشاط الاجتماعي ومن ثمة تفسير السببي لمجراه وآثاره [...] إن الفهم يمكن أن يعني من جهة الفهم الحالي لمعنى مقصود في فعل ما [...]

ويمكن أيضا أن يعني من جهة أخرى فهما تفسيريا. إننا نفهم لأننا ندرك الدافع" [6] .

من المعروف أن نظرية الفهم عند فيبر يلفها غموض والتباس ومن المعروف أيضا أنه ليس أول من قال بها فقد سبقه إليها المؤرخ درويسن Droysen حوالي 1850 وعلاوة على هذا فإننا نجد عناصر ذات أصول مختلفة لفكرة الفهم لديه (دلتاي Dilthey ، ريكرت Rickert ، زيميل Simmel ، غوتل-أوتليلنفلد Gottl-Ottlilienfeld، ليبس Lipps ، ياسبرز Jaspers ، إلخ) وقد عارض فيبر بنظرية الفهم التفسير الطبيعاني، ذلك أن الموضوع الخاص بالفهم هو على الدوام إدراك معنى نشاط أو علاقة أو ما اصطلح عليه فيبر بالصورة الدلالية significative figure [7] .

ومع أن سوسيولوجيا فيبر اتسمت بكونها سوسيولوجيا الفهم إلا أن ذلك لا يعني أن فيبر يستبعد الأنماط الأخرى من النظرية السوسيولوجية إنما هدفه التأكيد على أن وجهة نظره ترتكز على العلاقات والبنيات التي هي في الأصل ثمرة لنشاط أو فعل يسعى إلى غايات ويبحث عن ترقية قيم، وأن الهدف النهائي للسوسيولوجيا الفيبيرية عدم الاكتفاء في تحليل الواقع الاجتماعي بمجرد التفسير السببي- الذي تقول به النظرية الطبيعانية- بل ينبغي أن يتبع ويستكمل بالفهم المتضمن إدراك أفعال البشر وتفسير الدلالة التي يعطونها لها. وهذا ما يفيد في تقدير فيبر التكامل بين التفسير والفهم. وإذا كان كل علم كما يذهب فيبر إلى القول يسعى إلى البداهة من خلال التفسير الذي يتبعه كل علم فإن هذا التفسير ذاته يتخذ بحسب فيبر دائما ثلاثة أشكال:

- التفسير الذي يسميه فيلولوجي ويكمن في إدراك المعنى الحرفي للنص، ضمن نقد الوثائق، الأبحاث.
- التفسير التقويمي أو الأكسيولوجي الذي يثمن الموضوع ويقدم بشأنه حكما يستحسنه أو يستهجنه.
- التفسير العقلاني ويكون هدفه الإدراك بواسطة السببية أو الفهم للعلاقات الدلالية بين الظواهر أو العناصر لنفس الظاهرة [8] .

السوسيولوجيا: الموضوع والمنهج:

إذن فموضوع السوسيولوجيا الفيبيرية هو الفعل والنشاط الاجتماعي.* لكن هذا الفعل الذي يقر به فيبر يعترف له أيضا بمعنى ذاتي يلعبه في الفعل الاجتماعي وربما هنا يختلف فيبر عن المدرستين الماركسية والدوركايمية: الأولى في كونها تؤكد على الحتمية في التغير الاجتماعي الذي يغيب عنه

السلوك الفردي (وقد تفطنت الماركسية الجديدة إلى هذا الجانب الذي أغفله ماركس) وكذلك في ربط القيم وخاصة بجانب النشاط الاقتصادي. أما في تباينها مع دوركايم فيبدو ذلك في تقديم البعد الاجتماعي وإهمال شبه كلي للسلوك الفردي الشيء الذي أفضى إلى نزعة سوسيولوجية sociologisme راديكالية لا تعترف إلا بالضمير الجمعي. بينما يجعل فيبر من المعنى الذاتي لسلوك الفاعلين أساسا للفعل الاجتماعي ليس بمحاولة رده الفعل الاجتماعي إلى دراسات سيكولوجية وإنما للوصول إلى فهم يفسر سببيا دافع الفعل الذي سيأخذ بعدا اجتماعيا.

ومن هذا المنظور فليس غرض علم الاجتماع كعلم دراسة الوقائع (الظواهر) الاجتماعية بل تحليل سلوكات الأفراد ولذا اعتبر فيبر أحد المؤسسين للنزعة الفردية المنهجية méthodologique individualisme وفي رسالة إلى روبير ليفمان قبيل وفاته سنة 1920 كتب فيبر قائلا: "إذا ما أصبحت سوسيولوجيا (كما يشير إلى ذلك قرار تعييني)، فذلك بالأساس لوضع حد لهذه الممارسات انطلاقا من مفهوم شامل ظل شبحه يحوم دوما. (وهنا كما ترى، يكمن التعارض مع دوركايم). وبعبارات أخرى، فإن علم الاجتماع، هو كذلك، لا يمكنه أن يتأسس إلا من خلال أفعال أحد، أو بعض، أو عدد من الأفراد المعزولين. لذا يتوجب على علم الاجتماع أن يتبنّى مناهج فردانية بالتحديد" ومع أن علم الاجتماع كما يقول ريمون آرون هو "علم المجتمع الحديث، وأن ما هو اجتماعي هو مقولته المركزية، مختلفة عن المفاهيم التقليدية لما هو سياسي وما هو اقتصادي" [9] . فإن فيبر ظل يصر على ربط الظواهر الاجتماعية بغيرها من الظواهر سواء الاقتصادية أو الدينية أو السياسية اعتقادا منه بوجوب تشكيل نظرة وتحليلا شاملا في الدراسة السوسيولوجية حتى وإن كانت بداية الدراسة السوسيولوجية السلوك الفردي المنتج لعلاقة اجتماعية أو كيف يسلك الفرد داخل الجماعة أو المجتمع ويساهم بسلوكه في إحداث بنيات أو علاقات اجتماعية.

هل من الصحيح أن نظريات فيبر كانت مناهضة لماركس بحسب رأي ريمون أرون وفروينت بحيث جعلوه خصما لماركس إن على المستوى العلمي أو السياسي: تقول كاترين كوليو-تيلين، فسوسيولوجيا الفهم لماكس فيبر تبدو وكأنها تقدم الوسائل لإنشاء سوسيولوجيا الفعل (معارضة لسوسيولوجيا البنيات) وتنتسب إلى النزعة الفردية الميتودولوجية) (المعارضة للكليانية) وتفترض إقامة علاقات تجانس مع الليبرالية السياسية [10] .

العقلانية السوسيولوجية:

العقلانية هي إحدى المقولات الرئيسية في فلسفة فيبر ويمكنها لوحدها أن تلخص مقولات السوسيولوجيا الفيبيرية، فهي بمثابة الموضوع المركزي الذي تدور حول أبحاث ودراسات فيبر جاعلة من العقلانية محورا بحث للمجتمعات الحديثة وليس فقط المجتمعات الحديثة التي برزت مع العلم والتقنية في العصر الحديثة وإنما المجتمعات الحداثية التي أخذت بالحداثة أو إن شئنا بأهم خاصية لها، أي العقلانية. يعتقد فيبر أن العقلانية كمنهج في التفكير يخص الغرب وحده أو بعبارة أخرى ظاهرة غربية وحيث أن المعنى الذي يقصده فيبر لا يتعلق بقوة ميتافيزيقية تؤدي بالضرورة إلى صيرورة عالمية في اتجاه واحد، وصوب هدف نهائي يمكننا التنبؤ به [11] . هذه العقلانية بحسب فيبر سمة المجتمعات الغربية الحديثة ففي جل مؤلفاته على هذه العلاقة المتينة بين الغرب الحداثي ونشوء العقلانية (وهي الفكرة التي سيجعل منها يورغن هابرماس خلفيته الفكرية التي تمكنه من الدفاع عن الحداثة كمشروع غير مكتمل) إذ يكفي أن يطلع المرء على كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية ليكتشف بعبارات صريحة موقف فيبر القائل:

إن البحث العميق المعروف لدى المؤرخين الصينيين كان يعوزه منهج توسيديد Thucydide . وقد كان لميكيافيللي، من غير شك، أسلاف في الهند، إلا أن كل السياسات الآسيوية كانت تفتقر إلى طريقة منهجية يمكن مقارنتها بطريقة أرسطو، وكانت تعوزهم بشكل خاص المفاهيم العقلانية. إن الأشكال الفكرية الدقيقة في منهجيتها، الضرورية لكل عقيدة شرعية عقلانية، الخاصة بالقانون الروماني وخلفه، القانون الغربي، هي أشكال غير موجودة أبدا خارج أوربا، وذلك بالرغم من البدايات الحقيقية المعروفة في الهند، مع مدرسة ميمامسا Mimâmsâ ، وبالرغم أيضا من تدوين القوانين بصورة واسعة، كما هي الحال في آسيا القديمة، واستنادا إلى كل ما عرف من كتب القانون الهندسية [الهندوسية]أو غيرها. فالغرب وحده هو الذي يعرف، في المقابل، صرحا قانونيا على غرار الحق الكنسي [12] .

لا يبدو في هذا الموقف أن فيبر يحيد عن الرأي السائد- لدى جمهور واسع وفي أوساط الفلاسفة والمثقفين الغربيين عموما في العصر الحديث- والقائل ببداية حقيقية للفلسفة والعلم مع اليونان وفيبر هنا لا يعود بالعقلانية كنمط تفكير ومنهج للسلوك الخاضع للحساب ومواءمة الوسائل مع الغايات إلى أوربا النهضة والأنوار والحداثة إنما يجذر هذا المنهج

العقلاني عند الإغريق معتبرا مثل كثير من الفلاسفة الغربيين أن اليونان هي موطن التنوير العقلاني مصدر التحول العميق في مسار الفكر البشري.

ففي ربطه بين الأخلاق البروتستانتية ونشأة الرأسمالية يعترف فيبر بأن ما يميز الرأسمالية من رغبة في الكسب وربح المال، وممارسة التجارة والمعاملات الاقتصادية المختلفة كلها أمور كانت معروفة قبل أوربا الحديثة لكن الرأسمالية لم تعرف بشكلها ونمطها الحالي بروزها إلا في الغرب وليس في أي مكان آخر حيث أن الغرب، في الأزمنة الحديثة، شهد وحده شكلا آخر من الرأسمالية، هو التنظيم العقلاني الرأسمالي للعمل الحر (شكليا) وهو الأمر باعتقاد فيبر لم يكن موجودا في أماكن أخرى إلا على شكل بدايات مشوشة. ولم يكن هذا التنظيم العقلاني للرأسمالية على أساس حساب الربح في سوق منتظمة هو وحده خصوصية المؤسسة الرأسمالية الغربية بل يضيف إلى ذلك فيبر عاملين اثنين على صلة وثيقة بالعقلانية وهما: "فصل العمل المنزلي عن المؤسسة، وهو الذي ساد في الحياة الاقتصادية الحديثة؛ والمحاسبة العقلانية وهي مرتبطة به ارتباطا وثيقا" [13] . حتى وإن كان الفصل المشار إليه بين المنزل والعمل موجودا في الشرق القديم غير أن فيبر لا يرى فيه بداية حقيقية لإمكان نشوء أو تطور للرأسمالية وإنما هي مجرد محاولات محتشمة. أكثر من هذا فإن ماكس فيبر يوثق هذه الصلة بين الأخلاق البروتستانتية- وهي عقلانية في نظره- بالرأسمالية متخذا من عقلانية الحداثة مظهرا بارزا لها توطدت أواصره بالتقدم العلمي والتقني. "فمن المعلوم، يقول فيبر، أن الشكل الحديث، بالمعنى الصحيح، للرأسمالية الغربية قد تحدد، إلى درجة كبيرة، بتطور الامكانات التقنية. وترتبط عقلانيته اليوم، بشكل أساسي، بإمكانية تقدير العوامل التقنية الأكثر أهمية. مما يعني أنها ترتبط بالسمات الخاصة بالعلم الحديث، لا سيما بعلوم الطبيعة القائمة على أساس الرياضيات والتجريب العقلاني. من ناحية أخرى، إن تطور هذه العلوم، والتقنيات المتفرعة عنها، قد تلقى من جانبه، وما يزال، دفعا حاسما للمصالح الرأسمالية التي تنتظر مردودا من تطبيقاتها العملية. والحقيقة أن أصل العلم الغربي لم يكن قد تحدد بمثل هذه المصالح" [14] .

واضح جدا، التلازم الذي يصر عليه فيبر بين العقلانية والرأسمالية هذه الأخيرة التي ما كان لها لتعرف مصيرها الحالي لولا هذا استنادها إلى التطور المعرفي والتقني ونفس الشيء ينطبق على العلم الذي استفاد من الدعم البرجوازي والذي تحققت من خلاله اكتشافات كثيرة. وبناء على ما

سبق تتجلى نزعة فيبر السوسيولوجية المحافظة - والتي جعلت البعض يطلق عليه ماركس البرجوازي أو البرجوازي البديل عن ماركس- التي جعلته يهتم بالرأسمالية ويجعلها أولى المسائل في تحليلاته ويدافع عنها ليس بوصفها مجرد نظام سوسيو - اقتصادي وسياسي فحسب وإنما تعتبر كذلك نسقا عقليا system Rational ، أو هكذا أراد فيبر أن يجعل من العقلانية نسقية [15] للاقتصاد والدين كما للفرد وللمجتمع بحيث ينبني هذا الأخير على قواعد منطقية ويقوم على أسس من العلم الوضعي الكفيل بتحقيق التقدم والتطور والإصلاح للفرد والمجتمع. وفوق ذلك فتحليل فيبر لعلاقة الرأسمالية بالأخلاق البروتستانتية يفيد دحض الموقف الماركسي الذي يعيد في تفسيره الرأسمالية على مجرد تراكم رأس المال واستغلال العمال أو عقلنة القانون أما فيبر فإنه يشدد على دور الأخلاق الدينية في نشأة الرأسمالية من خلال الأخلاق البيوريتانية لرجال الأعمال الأوائل الذين رأوا في نجاحهم المادي علامة على الاصطفاء الديني وربما كان النجاح المادي أيضا دليلا في تصورهم على حسن عقيدتهم.

إن أوربا بانتهاجها منهجا عقلانيا وبتطبيقها للتقنيات الحديثة المتوصل إليها انفتحت على الآخر، غير أن هذا الانفتاح على العالم والذي ساعدت الرأسمالية على الذهاب قدما في البحث عن أهداف أبعد مما تستطيع أوربا نفسها أن تمنحه للرأسمالية المتوسعة حتى وإن كان ذلك بأساليب العنف والحرب والاستعمار، الشيء الذي حول الصراعات الداخلية إلى الخارج بحثا عن ثراء وربح أوفر وتوسع أكثر انتشارا وسيطرة وقوة من دون حدود. إنها العقلانية التي حلل فيبر جذورها ووضعيتها إبان نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ولكن من دون الكشف عن معايبها وعن التوقعات السلبية التي تصاحبها. لذا فإن عمل فيبر في تحليل العقلانية انصب على تأطير الفعل الاجتماعي من خلال الفهم بغرض التفسير الذي سيكون التنظيم العقلاني أول وأهم مظهر له. لقد رأى فيبر أن الفعل يحمل في طياته هدفا وله معنى، أي أنه محكوم بنظرة عقلية وعلى أساسه يتم التفريق بين عضو في جماعة وعضو في مجتمع، من حيث أن ارتباط العضو بالجماعة محكوم بشعور الانتماء فقط أما صلة الفرد بالمجتمع فتحكمها المصلحة التي تتحدد بالاتفاق. وهنا تكمن عقلنة العلاقات الاجتماعية والتي بحث عنها فيبر إلى حد جعل معها الفعل الاجتماعي من حيث هو عقلانية منتظمة محورا لعلم الاجتماع يدور حول تفسير هذا الفعل بغية الوصول إلى معناه أو قيمته.

هكذا عمد فيبر إلى وضع ما أسماه النموذج المثالي وهو التصور الذي سيقيس عل أساسه سلوكات الأفراد (سلوك غائي- سلوك لا شعوري- سلوك وجداني- سلوك تقليدي).

بطبيعة الحال، فإن هذا لا يعني اهتماما نظريا تصوريا من طرف فيبر في دراساته السوسيولوجية فحسب، فهو قد قام أبحاث امبريقية، بحيث يعتبر سوسيولوجيا إمبريقيا (وضع العمال الزراعيين في ألمانيا لشرق الألب سنة 1892، اتجاهات تطور وضع العمال الزراعيين لشرق الألب، سنة 1894، بحث حوا اختيار وتكيف العمال في صناعة كبيرة، سنة 1908) ومؤرخا للأزمنة القديمة (أطروحته للتأهيل: التاريخ الزراعي الروماني من وجهة نظر دلالته بالنسبة إلى القانون العام والخاص، سنة 1891، الأسباب الاجتماعية لانهيار الحضارة القديمة (مقال منشور سنة 1896)، والكتاب المعنون: الاقتصاد والمجتمع في الأزمنة القديمة سنة 1909). ومع أن السوسيولوجي مطالب بالالتفات إلى موضوع دراسته الذي هو الفعل الاجتماعي إلا أنه كذلك مطالب بالإلمام بالفروع الأخرى التي تستوجبها دراسته الموضوعية وكما فعل فيبر نفسه في أبحاثه حول الاقتصاد أو الأخلاق أو الدين أو التربية أو الفن أو السياسة، كلها تفيد هذه الضرورة التي يلح عليها فيبر في تعامل السوسيولوجي مع أنماط الفعل الاجتماعي وما تفرزه من علاقات تستوجب تحليلا شاملا لمجال السلوك بما يتضمنه الروابط الاجتماعية التي تترتب عن هذا السلوك، لذا فالسوسيولوجي، بحسب وجهة فيبر، مطالب بالعثور داخل الأفعال الاجتماعية على ما هو عام من جهة وما هو خاص من جهة أخرى [16] . إن البحث في الروابط والعلاقات الاجتماعية هو ما دفع فيبر إلى الإقرار بالأنماط أو النماذج المثالية التي ستساعد السوسيولوجي في دراسته ومعرفة دوافع الفعل الاجتماعي. إن النموذج المثالي لا يوجد في الواقع فهو نموذج ولكنه يُشكّل من أجل الدراسة السوسيولوجية (طبعا مثل هذا التصور يثير مشكلة التصور القبلي في البحث السوسيولوجي وهي معضلة ابستمولوجية ميتودولوجية وتدفعنا إلى طرح التساؤل: إلى أي شيء سيستند الباحث الاجتماعي في عمله إلى الواقع وظواهره أم إلى النماذج الموضوعة قبليا؟) يستخدم النموذج المثالي في تمييز كل ظاهرة اجتماعية من أجل فهم أفضل للعلاقات التي توجد بين الظواهر الاجتماعية بمعنى فهم السلوك الاجتماعي. وحسب فيبر فإن الفعل الاجتماعي، في صيغته المثالية، مشروط بواحدة من الكيفيات الأربع الآتية:

1. إما أنه لامعقول وذلك لأنه معتاد ومألوف (ما أقوم به من فعل

هو المتعارف عليه أو هو الموجود).

2. أو أنه لا معقول لأنه عاطفي (أفعل ما أرغب فيه وأحبه).
3. وإما أنه معقول قياسا إلى هدف نفعي (إنني أتوقع جزاء على ما أفعله).
4. أو أنه معقول بالنظر إلى قيمته (بوعي مني للقيمة التي له).

إذن تتأرجح مثالية السلوك بين حدي اللامعقولية والمعقولية، فالسلوك التقليدي والعاطفي يندرجان في خانة اللامعقولية بينما السلوك النفعي أو القيمي يدخل في خانة المعقولية وهنا تبرز بجلاء الفرضية العقلانية التي تحكم فلسفة السوسيولوجيا الفيبيرية بحيث تدور كلها على محور العقلانية ومنها النمط أو النموذج المثالي type Idéal .

من المفيد الإشارة إلى أن منهج الفهم الذي اتبعه فيبر غالبا ما يطبق بالفكرة المشار إليها - النمط المثالي وهو ما يصطلح عليه بالبحث بواسطة النمذجة typologie . وهو ما عمل فيبر عليه سواء في مجال علم الاجتماع العام (النظرية العامة للسوسيولوجيا) أو في ميادين سوسيولوجية خاصة كالفن أو الدين أو غير ذلك وقد أفرزت دراساته تنميطا ونماذج للأفعال والنشاطات الاجتماعية، نماذج للهيمنة (الشرعية، التقليدية، الكارزمية)، نماذج للبيروقراطية(، نماذج للعلاقات الاجتماعية (العادات، التقاليد، التعاقدات، الصراعات...)، نماذج للبنيات الاجتماعية (الجماعوية، المجتمعية)، نماذج للتجمعات البشرية (جمعيات، مؤسسات، شركات...)، نماذج للأديان (البوذية، الكونفوشيوسية، اليهودية، المسيحية، الإسلام) نماذج للصور الدينية (الرسول، العلماني، القسيس، الزاهد، الصوفي).

ولعله من الضروري التنبيه إلى أن فكر فيبر وإن اختلفت حوله المواقف بين مؤيد ومعارض وعلى الرغم من تلقي أثره المتأخر في ألمانيا أي حوالي خمسة عشر سنة من وفاته وحتى في فرنسا التي عرفت أولى اهتماماتها به على يد ريمون آرون Aron .R في الثلاثينات من القرن العشرين ونفس الشيء في المدرسة الأمريكية حيث بادر تالكوت بارسونز .T Parsons - الذي استلهم من فيبر نظريته في الفعل الاجتماعي- إلى ترجمة كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية إلى الإنغليزية. إلا أن تراث فيبر لم يكن له أتباع ولم يحقق فكرة المدرسة وربما كانت هذه رغبة فيبر ذاته وطبيعته في البحث الحر الذي يمقت المنهجية الحتمية والضرورة والشمولية ويأبى رفض الجزئي والفردي لأهميته في الكشف عن الحقيقة العلمية. ومن هنا فقد تميزت السوسيلوجيا الفيبيرية بثلاث صفات:

1. أنها أكثر حداثية في نظرتها للعلم من محاولات أخرى.
2. أنها تبدو أكثر نسبية في مقابل وضعانية دوركايم مثلا.
3. أنها عملت على إنشاء نموذج على أساسه تجابه الواقع لتقيس مدى مواءمته.

كما أنه من المهم التأكيد على الدور الذي لعبه ماكس فيبر في الدفع قدما بالبحث السوسيولوجي حتى وإن لم تعد بعض أفكاره تحوز على الأهمية التي كانت لها لا سيما في مجال النقد كما مارسه فيبر - بالمعنى الكانطي - وربما تقادم خطاب فيبر بحسب تعبير ريمون آرون [17] وربما أيضا صادف علم الاجتماع الفيبيري انتقادات حادة على يد السوسيولوجيين المعاصرين له أو الذين جاءوا من بعده ومنهم لازارفيلد Lazarsfeld الذي وجه انتقادات شديدة لفكرة فيبر عن النموذج المثالي type-idéal حيث اعتبر مفهومه غامضاً وأن فيبر لم يفسره بشكل واضح وكافي [18] . مع هذا كله فإن فيبر شكّل لوحده مدرسة سوسيولوجية ظلت مصدرا لإلهام كثير من الباحثين السوسيولوجيين - حتى وإن لم يصرحوا بذلك- وهي أيضا مدرسة تعج بالمفاهيم والآراء التي ما فتئت تساهم في تحليل البناءات الاجتماعية القديمة والحديثة وخاصة الأوربية المعاصرة التي ما انفكت تتجدد في مظاهرها الصناعية وما بعد الصناعية، الحداثية وما بعد الحداثية، العولمية ومجتمعات المعرفة.

**د. محمد جديدي قسنطينة في 18/02/2009**

# مقدمة

من بين كبار السوسيولوجيين في بداية القرن، يبقى ماكس فيبر صاحب الأثر الأكثر حيوية إلى اليوم، لكنه يظل أيضا، ومن هذا المنطلق نفسه، فهو من كان اختلف أتباعه حوله وكانوا أكثر عرضة للانقسام.

فمن خلال سعة طموحاته (التفكير في تاريخ كوني، تصميم أصالة مصير الغرب)، عبر المواضيع التي تحبذها (تعارض التقليد مع الحداثة، معقولية التاريخ حتى في مظاهره اللاعقلانية)، يمكن للسوسيولوجيا الفيبرية أن تبدو بكل مشروعية وكأنها وريثة الفلسفات الكبرى للتاريخ في القرن التاسع عشر. وعلى العكس، فإن رفضه لاختزال التاريخ الحقيقي في اكتمال مصير محدد سلفا، أو لاستنباط من نسق تصوري لعلم الاجتماع تحقيبا موحدا للتاريخ الكوني، قد جعل من فيبر ومنذ مدة من أكبر نقاد «التاريخانية» historicisme المصاحبة لأكبر أنساق القرن الماضي. بيد أنه وبالضبط التوفيق، لدى ماكس فيبر، بين سوسيولوجيا جلية في طموحها كوني وابستمولوجيا مركزة على تعيين حدود العلوم الاجتماعية، هو ما يبعث على الاهتمام اليوم بالمؤسسة الفيبيرية: إن نقد الدوغماطيقية الذي سيطر إلى عهد قريب لم ينه، لحسن الحظ، الاهتمام بأبحاث تتجاوز كثيرا السوسيولوجيا الامبريقية.

بالتأكيد، ففي السنوات الأخيرة، وبمساعدة من أزمة الماركسية، فإن الاهتمام بأعمال فيبر كان مصدره بالخصوص إعادة اكتشاف نقدها لأوهام العقلانية، أو للحتمية التامة في التاريخ وفي علم الاجتماع: إن نجاح كتاب بول فين Veyne Paul حول ابستيمولوجيا التاريخ [19] ، معاودة الاهتمام بمؤلف ريمون آرون * [20] Aron Raymond ، المكانة الهامة التي حازت عليها أعمال ريمون بودون [21] Boudon Raymond * في النقاشات حول العلوم الاجتماعية، هي بالتأكيد علامات على تطور هام.

بيد أنه، وبالضبط، فهاتين النزعتين لم تتوقفا عن البروز في السنوات الأخيرة، كردة فعل ضد الدوغماطيقيات السابقة.

الأولى تتطابق مع توجه قديم موجود سابقا في الفلسفة الفرنسية، والذي سمح لنفسه، مع ميشال فوكو Foucault Michel ، من خلال «النزعة المنظورية» * perspectivisme النيتشوية أو أيضا، مع بعض ورثة الفينومولوجيا الهيدغرية، إعادة اكتشاف جزء من «عدم التعيّن» لم يتمكن أي فهم للتاريخ من تجاوزه. أما النزعة الثانية فإنها في الغالب تقفز على خطاب المشروعية، بقدر ما يبدو بديهي للبعض بأن العمل «الجدّي»

يتداخل بالضرورة مع فحص دقيق لميدان جد محدد. فهاتين النزعتين، وهما متناقضتان في أثرهما، ليس لهما على الأقل، مثلما أوضح ذلك بدقة مارسيل غوشيه * Gauchet Marcel ، «آثار متقاربة»: «ففقدان الثقة الذي وجه إلى المحاولات ذات التوجه الشامل باسم الصغير، الجمع، أو هوامش تتماشى مع عدم تعدد الاختصاصات والانفجار البيروقراطي للمعرفة» [22] .

إن ما أعطى قيمة لعمل ماكس فيبر، هو من دون شك رفضه المسبق للتطور المزدوج للعلوم الاجتماعية المعاصرة. فمعنى وجهته بدا أولا في الموضوعات الكبرى لإبستيمولوجيته: من خلال وعيه أكثر من أي واحد آخر باستحالة «استنباط» قبلي لمضمون التاريخ، فقد بحث عندئذ على تبيان صلاحية التفسير السببي في العلوم الإنسانية؛ المدرك لأهمية المصالح الذاتية في تشكيل المعرفة، فقد تساءل أيضا عن الشروط التي تجعل من التأليف بين مختلف المحاولات المنظورية أمرا ممكنا، وتسمح أيضا أن يكون الخطاب التاريخي كونيا *universel* صالحا. أما فيما يتصل بعمله السوسيولوجي، فبواسطة طموحاته النظرية والمظاهر الأكثر شمولية (نمذجة أشكال النشاط والهيمنة، تحليل عملية عقلنة المجتمع)، إلخ. حيث استمر في تعزيز المناقشات المعاصرة، أكثر بكثير من كونه معرفة واسعة تنتشر.

ومع هذا، فلن نعثر هنا على مجرد دفاع «للعودة إلى فيبر»؛ في نظري، إذا كانت بمستطاع مبادئ الإبستيمولوجيا الفيبرية أن تساهم في توضيح كثير من النقاشات المعاصرة، فإن عمل فيبر يرجع اهتمامه بالخصوص إلى كونه يُعبّر، مع كل حدة العبقري، إلى الصعوبات التي تشكل العلوم الاجتماعية.

إذن ارتبطت بشكل خاص، بعد محاولتي لإعادة بناء إبستيمولوجيا ماكس فيبر، إلى بيان الدلالة التي يمكن أن تكون اليوم لتصوره عن سوسيولوجيا الفهم بالنسبة إلى نظرية الفعل الاجتماعي وتحديد القيمة الراهنة للموضوع الرئيسي لعمله، عقلنة المجتمع.

كما سنرى، فإن التصور الذي كان لـ فيبر عن مشكلة العقلانية التطبيقية (صراع القيم باعتباره أفقا لا يمكن تجاوزه للوجود الإنساني) أدخل في عمله توترات دلالية بين التوجيه العقلاني لعمله العلمي ونزعته الشكية العميقة حول قدرة العقل في الإجابة عن المفارقات الأساسية للفعل البشري. بيد، أنه وبعد وفاة ماكس فيبر، فإن جميع المواضيع الكبرى لعمله، أضحى لكل واحد كما استعيد ووفق ما يقال حياة خاصة، أخذت دلالة جديدة لدى المفكرين، وحيث منذ 1920، الذين فكروا بخصوص دلالة العلوم

الاجتماعية أو بخصوص إحراجات الوعي التاريخي [23] . وإذا كان الأمر كذلك، فذلك من دون شك، بعيدا عن أن تكون اعتباطية، لأن الكيفية التي طرح بها فيبر مشكلة حدود العقلانية الاجتماعية تعبر على العكس بكيفية صارمة عن المفارقات التي تطرح على الفكر المعاصر: أردت إذن هنا اقتراح بعض العناصر لأجل أركيولوجيا المناقشات المعاصرة حول العلوم الاجتماعية وحول الدلالة الحالية للعقلانية.

# القسم الأول

# إبستيمولوجيا نقدية

# الفصل الأول
# من هيغل إلى العلوم الاجتماعية

1 - تناقضات العقل التاريخي

من بين جميع الأعمال الكبرى في سوسيولوجيا القرن العشرين، يتمتع مؤلف ماكس فيبر بحالة منفردة؛ في حين أن بحث *Traité* باريتو * Pareto يظل محل احتجاج وأن أعمال دوركايم * * Durkheim غالبا ما يطبعها السياق السياسي والإبستمولوجي لعصره، ولم تتوقف تحليلات ماكس فيبر عن إعلام الفكر المعاصر.

علاوة على ثرائها الفكري، فإن الميزة التي يتمتع بها عمل فيبر العلمي ربما تعود ربما إلى توجهه المنهجي، الذي يلح على استقلالية *autonomie* علم الاجتماع. بوفائه إلى الأثر المهيمن «للفلسفة النقدية للتاريخ»، رفض فيبر، خلافا لـ دوركايم، التفكير في مهام السوسيوجيا على منوال علوم الطبيعة. وإذا كان للتفسير السببي مكانة ضمن علم الاجتماع، فذلك لأن هذا العلم أولا هو علم للفهم science *compréhensive* يقترح «الفهم عن طريق تأويل النشاط الاجتماعي» [24] ؛ اعتبارا من هذا، فإن السوسيولوجيا لا تضع نفسها دفعة واحدة من وجهة النظر شمولية totalité ، ولكن انطلاقا من مسألة تتعلق بالفرد «الوحيد الحامل لسلوك دال». أكثر من هذا، بالنسبة إلى ماكس فيبر، فليس من واجب العلم كما هو لوصف أدوية للأمراض التي يعاني منها المجتمع: والهدف لا يتمثل كما هو عند كونت * Comte أو دوركايم Durkheim ، في إخضاع الأخلاق والسياسة إلى مقتضيات العقل الوضعي ولكن، على العكس، في فصل العلم الوضعي عن مناقشة القيم.

بفضل نزعته الفردية المنهجية، بفضل رفضه لخلط الأوامر المتميزة للعلم وللفعل، بفضل تعريفه لمجال السوسيولوجيا، يقترب ماكس فيبر أكثر من باريتو. هذا الأخير يعتبر بالفعل أن هدف السوسيولوجيا هو دراسة دور الأفعال اللامنطقية *actions non logiques* (لا يقبل التكيّف الأداتي بين الوسائل والغايات) في الحياة الإنسانية. بيد أن سوسيولوجيا ماكس فيبر تضع هي كذلك في صدارة اهتماماتها تحليل أشكال النشاط التي لا تقبل الارتداد إلى العقلانية الآداتية. ومع هذا فإن فيبر يتميز عن مُؤَلِف محاولة في السوسيولوجيا العامة *Traité de Sociologie générale* من خلال إرادته

في توضيح الدلالة الذاتية للنشاطات بدلا من وضع جينيالوجيا للأشكال المختلفة للفعل غير المنطقي.

إن هذه الأصالة للسوسيولوجيا الفيبرية لا يجب أن تنسينا مع ذلك، بطريقة ما، بأن انشغالات ماكس فيبر تظل قريبة جدا من تلك التي نجدها عند كبار السوسيولوجيين الآخرين في بداية هذا القرن: إن المهمة الرئيسية كانت بالنسبة إليه، كما هو الشأن بالنسبة إلى دوركايم أو باريتو، تحرير نظرية المجتمع من الميتافيزيقا وجعل السوسيولوجيا علما وضعيا. انطلاقا من هذا، إذا ما قارناها بتلك التي نجدها عند ممثلين كبار آخرين للفلسفة النقدية للتاريخ (دلتاي * Dilthey وريكرت * * Rickert )، فإن تفكير ماكس فيبر يعتبر قبل كل شيء تضييقا لطموحات التفكير المنهجي: فالأمر لا يتعلق بالتفكير حول أسس العلوم الإنسانية بقدر ما هو في تعيين أي أجزاء العلم التاريخي لها قابلية بلوغ الموضوعية [25] . ففي الوقت الذي وضع دلتاي في مقدمة مخططه تنافرا بين موضوع العلوم الإنسانية (عالم الذهن) وبين موضوع علوم الطبيعة [عالم الطبيعة]، فإن الميتودولوجيا الفيبرية تريد أن تكون ميتافيزيقيا محايدة، وتصر على التماثلات بين المشكلات المنهجية للعلوم الإنسانية وتلك المطروحة في الفروع الأخرى. إن أهم مشكلات الإبستيمولوجيا التاريخية ينبغي إذن، حسب فيبر أن تجد حلا لها من دون إقحام أنفسنا في النقاشات الفلسفية حول المسائل الكبرى: مشكلة صلاحية التفسير السببي، على سبيل المثال، يجب أن تُفصل عن مشكلة التناقض بين الحرية والضرورة.

إن هذه الحيطة المنهجية تمنع بطبيعة الحال الطلب من التفكير المنهجي لتعيين من الخارج معايير البحث التاريخي. إن هدف الابستيمولوجيا ( *Wissenschaftslehre* ) يتمثل بالأساس في استبعاد التمثلات التي يمكن أن تعرقل العمل العلمي: إن واقعة العلم التاريخي (وجودها سابق على التفكير) هي إذن من الآن مفترضة ومُهمّة الميتودولوجيا نفسها ببساطة هي تحيين الافتراضات الضرورية التي تستوجبها ممارسة المؤرخين: «الميتودولوجيا، لاحظ ماكس فيبر، لا يمكنها أبدا أن تكون شيئا آخر سوى تفكيرا حول الوسائل التي تم التحقق منها في التطبيق، وأن أمر التعبير عنها بوعي لن يكون أكثر من افتراض عمل خصب وأن المعرفة بالفحص ما هي إلا افتراض لمسعى "صحيح". تماما مثل الفرد الذي يسعى دوما إلى التحكم في طريقة مشيه بناء على معارف تشريحية يخاطر حتما بالتعثر، وبإمكان المختص أن يعرف نفس المغامرة إذا ما حاول تحديد أهداف عمله على

أسس خارجية بالارتكاز على اعتبارات منهجية» [26] .

من خلال انشغاله بفصل العلم الاجتماعي عن الميتافيزيقا، بواسطة عدائه للزعم «التاريخاني» بشمولية *totalisation* التجربة التاريخية، يقترب ماكس فيبر من الوضعية الجديدة، وأكثر من ذلك، من النقد «البوبري» [نسبة إلى كارل بوبر] لـ «لتاريخانية». مثله مثل بوبر * فيما بعد، اجتهد فيبر بالفعل إلى جلب المذاهب التي «تفسر» التاريخ l'Histoire بقانون وحيد «للتطور» إلى تأويلات تعبّر عن وجهات نظر كما هي لا عيب فيها تماما (وعرضيا خصبة) لكن، نظرا لعدم القدرة على إلغائها بواسطة البحث التاريخي، فلا يمكنها أن تماثل الفرضيات العلمية [27] . مع ذلك فإن وضعية فيبر تتميز عن وضعية بوبر في نقطة واحدة رئيسية. بالنسبة إلى بوبر، تترجم «النزعة التاريخانية» الحديثة بقاء، في الفكر الحديث، خطاطات [رسوم وبنى فكرية] قديمة غريبة حقا عن العقل العلمي؛ بالنسبة لـ ماكس فيبر، على العكس، ففي داخل العمل العلمي ذاته حيث تنشأ التمثلات الميتافيزيقة للتاريخ، التي تشتق قوتها في كونها تُعبّر عن مقتضيات ملازمة للفكر التاريخي.

فيما وراء «العقلانية النقدية» لـ بوبر، تقودنا إبستيمولوجيا فيبر إذن إلى النزعة النقدية الكانطية.

في نقد العقل المحض *La critique de la raison pure* ، يظهر الديالكتيك الترنسندتالي كيف أن العقل المحض، مقر المظهر، يتيه في «المتعالي» حالما يخرج من حدود التجربة الممكنة. بيد أنه، وكما ذكرت ذلك في أوانه الأعمال الأخيرة لـ ليك فيري Luc Ferry وآلان رينو * Alain Renaut [28] ، تحت ثرائه الجلّي، فإن الديالكتيك الترنسندتالي يمكن أن يُشكل نموذجا خصبا لنقد الإيديولوجيات، وبشكل خاص، تلك التي تنشأ تلقائيا في حقل العلوم الاجتماعية. إذا كان الوهم الميتافيزيقي كامنا في أفق العلم، فذلك لأنه لما يزعم العالم أنه يتموضع من وجهة نظر العلم المكتمل ، فبالضرورة سينتهي إلى أقنمة hypostasier مفاهيمه ومناهجه، إلى نسيان قانونها كأداة استكشافية وحيث إنه من المناسب مقارنة الواقع (من دون أن تكون هوية المفهوم والواقع مضمونة مسبقا) وتحويل المثل (أو الفرضيات) التي توجه البحث العلمي إلى تأكيدات دوغماطيقية على مجمل الواقع. بنفس القدر الذي اختزل فيه كانط Kant الكوسمولوجيا العقلية إلى جملة من الأطروحات المتعارضة ، متناقضة في المظهر، لكنها هذه وتلك وهمية بالنظر إلى ادعائها الاستناد إلى شمولية الظواهر، وهكذا يكون ممكنا

إعادة تكوين البنية الجدلية لفلسفات التاريخ.

بيد، أن هذه بالضبط الفرضية الضمنية لماكس فيبر، في نصوصه المنهجية الكبرى.

في تحليله لمشكلة السببية في التاريخ، على سبيل المثال، يبين جيدا كيف أنه في داخل البحث التاريخي نفسه، حيث إنه بوهم من العقل، تنشأ التمثلات الفلسفية المتناقضة التي تعتم المشكلة المنهجية للسببية.

ضمن بحثه عن وحدة الظواهر التاريخية، يلجأ المؤرخ تلقائيا إلى تصورين متعارضين، لكنها أيضا ضروريين؛ حتى يصير التاريخ ممكنا كعلم، ينبغي أن يكون بمستطاعنا توضيح، عن طريق التفسير السببي، عقلانية الظواهر، ولكن حتى يكون لعمل المؤرخ معنى، يجب أن تكون الكيفية التاريخية نفسها لا اختزالية في التفسير. من هنا تنشأ صراع بين تأويلين متناقضين للمعرفة التارخية:

- التصور الأول يتطابق جيدا مع ما يسميه بوبر «التاريخانية»: إنه يعتبر أن مهمة العلم هي توضيح تطور التاريخ كي يتسنى بعد ذلك استنباط أو توقع قبلي *a priori* التعاقبات الأساسية للتاريخ الفعلي. لنستعد حول هذه النقطة تحاليل المؤرخ إدوراد ماير Meyer Edouard ، يُذكّر فيبر كيف أن هذا التصور يستوجب استبعاد، ضمن التفسير العلمي، كل مرجع للصدفة أو الحرية، ينجم عنه سوء تقدير أو ازدراء لدور «الأفكار» في التاريخ ويقود إلى اعتبار الموضوع الحقيقي للعلم هو «تمظهرات الجمهور» بدلا من النشاط الفردي، «النموذجي» بدلا من الخاص، تطور «الجماعات» (بالخصوص الطبقات الاجتماعية أو الأمم) بدلا من النشاط السياسي للأفراد ( WL, p. 218; trad., p. 221-222 ).

- التصور الثاني يبدو كنقيض تماما للسابق: إنه يؤسس عدم استنباطية الواقع التاريخي من الطبيعة الخاصة للعالم الإنساني، أين تسيطر الصدفة والحرية الإنسانية في مقابل الطبيعة، الخاضعة لقوانين الحتمية: إن حدود التفسير السببي لا تتوقف إذن فحسب على الشروط التي يمارس فيها النشاط العلمي ولكن، بأكثر عمق، إلى لا عقلانية التاريخ نفسها.

لهذه التحاليل أهمية معتبرة بما أن المفارقة المذكورة تركز على التاريخ بشكل عام ، وليس فقط على منهج العلوم التاريخية. فالأطروحة التي تنطلق من التأكيد على المعقولية الكاملة للواقع، تزعم الذهاب من المفهوم إلى الوجود، وذلك «باستنباط» الوقائع الجزئية انطلاقا من «قوانين التاريخ»، في حين أن نقيض القضية، حتى يضع اللاتعيين المُكوّن للتاريخ الإنساني،

ينكر على التفسير السببي كل نوع من الصلاحية في العلوم الإنسانية. إن الأمر الذي يسترعي الانتباه أكثر هو أنه، إذا كان فيبر يماثل بوضوح الأصول الهيغيلية للعقلانية الدوغماطيقية بالعمل في العلوم الإنسانية، فيتوجب عليه خلافا لذلك بناء نقيض القضية انطلاقا من ملاحظات مبعثرة، دون وحدة نسقية، لمعاصريه. نفهم إذن لماذا تلتمس الطروحات الفيبرية من قبل كل الذين يريدون في الوقت نفسه استبعاد الدوغماطيقية السوسيولوجية والمحافظة على إمكانية علم اجتماعي موضوعي: إنها ترتكز في الحقيقة على البنية التحتية النظرية للمناقشات حول قانون العلوم الاجتماعية، أكثر من المشكلات العينية للبحث.

إن التصورين المتناقضين يضعان كليهما النشاط العلمي في خطر. إذا كان العارضي مهمل أو له قابلية الاستنباط قبليا من القوانين العامة لتطور المجتمعات، العمل التاريخي ليس له معنى ولكن، على العكس من ذلك، إذا كان الموضوع التاريخي هو باطنيا لاعقلاني، فإن العلم التاريخي ليس له من دلالة موضوعية. لا يبدو أن الصراع المُوضّح هنا قد خفت حدّته، وإذا حكمنا على ذلك ببعض الجدالات الأخيرة [29] ؛ بدلا من مناقشة المضمون العيني لتحاليل فيبر، فسأرتبط إذن بإظهار كيف أنها توضح مشكلة دائمة بالنسبة إلى الوعي التاريخي: ذلك الذي ينشأ من التوتر بين العقلانية *rationalisme* المتضمنة بواسطة مشروع تاريخ علمي و النزعة الإسمية *nominalisme* المقترحة من خلال شروط البحث التاريخي. أكثر من ذلك، وفوق التعارض الصوري بين العقلانية واللاعقلانية، فإن فيبر مجبر على مناقشة سلب آخر ممكن للوهم النظري: ذلك الذي يتضمن، ابتداء من الأخذ بالحسبان (وهو في ذاته مشروع) نشاط العالِم أو المنظور الخاص الذي يضبط هذا الأخير الواقع المراد معرفته، وإلى إنكار إمكانية الموضوعية العلمية ذاتها. إن ما يتبقى عفويا، في العلوم الاجتماعية المعاصرة، لعقلانية ماهية نظرية فالبقاء التلقائي المزدوج اللاعقلاني والشكي، يُشكّل إذن المشكلة الأساسية للإبستيمولوجيا الفيبرية.

2 - الوهم النظري

يؤاخذ غالبا ماكس فيبر معاصريه إذعانهم إلى وهم يميّز بالفعل المؤسسة الهيغيلية: ذلك المتمثل في علم اجتماعي استنباطي والذي، لأجل التغلب على الفجوة اللامعقولة *irrationalis Hiatus* بين العقل والتاريخ، يسعى لاستنباط الواقع من المفهوم. بالتأكيد، فلدى المعاصرين لـ فيبر، لا أحد من العلماء ادعى بأن السوسيولوجيا كانت علما قبليا ؛ على العكس،

فإن الهدف، حينما نبحث عن قوانين تطور المجتمع، كان بالأحرى التوصل إلى تركيب عن التجربة ، والذي أمكنه لوحده السماح لـ «قوانين» ذات طابع تجريبي أو، على الأقل، استقرائي بالبروز. إن وهم علم اجتماعي لم يستمر على الأقل في أفق هذا التصور للبحث، حالما يتبنى العلماء- وكان هذا ضمنيا- وجهة نظر العلم المكتمل . هذا بالفعل ما كان من خلاف رئيسي بين فيبر وسابقيه من المدرسة التاريخية للاقتصاد (الذين هم أنفسهم من مدد العمل المنجز، في العلم القانوني، من طرف هيغو Hugo وسافيني Savigny ): «إن رؤانا (...)، كتب فيبر، تتفرق ربما هنا وهناك عن تلك التي هي لعدة ممثلين، حتى اللامعين منهم، للمدرسة التاريخية والتي ننتمي إليها نحن كذلك. فهؤلاء يتشبثون في الغالب أو ضمنا بالرأي القائل بان الهدف النهائي، غاية كل علم تكمن في ترتيب المادة داخل نسق من المفاهيم، وبهذا المعنى فإن محتواه سيتم إعداده تدريجيا بواسطة ملاحظة اطرادات امبريقية، بواسطة تشكيل فرضيات والتحقق منها، إلى غاية حيث يخرج نهائيا علمًا "تامًا" و بالتالي استنباطيا» ( *WL* , p. 208; trad., p. 204 ).

إن موضوع استحالة علم اجتماعي استنباطي يُشكل في الحقيقة اللازمة leimotiv الرئيسية لعمل فيبر المنهجي. باستقلال عن التأملات حول اكتمال العلم، فإن وهم استنباط الحقيقة بدءا من النظرية ينبثق تلقائيا في السياقات الأكثر تباينا. في الغالب الأعم، فإنه يتجلى عن طريق أقنمة [إجلال] hypostase مفهوم علمي (خصب وكأنه أداة استكشافية) في مبدأ كوني للتفسير أين تكون كل الوقائع الاجتماعية في الحقيقة قابلة للاستنباط - أو ضمن قوة فاعلة مخفية «وراء» الظواهر. هذا هو، على سبيل المثال، المصير المتناقض لعمل كل من هيغو وسافيني. كرد فعل ضد العقلانية التشريعية «للأنوار»، أعادت المدرسة التاريخية التأكيد على الطابع «اللاعقلاني» لتشكّل القانون، والذي أعادته إلى الحاجات التلقائية للجماعات الحية، بدلا من المشاريع الواعية للمشرعين؛ بيد أنها، في النهاية سقطت من جديد في شكل جديد من الوهم العقلاني: «عقل الشعب» ( *Volksgeist* ) الذي يرده سافيني في تكوين القانون المنتهي، بحسبه، إلى بروزه ككيان «ميتافيزيقي» منه تنبثق جملة الحياة الثقافية ( WL, 9-10 ). كما أن، مفاهيم المادية التاريخية (علاقات الإنتاج، القوى المنتجة، إلخ).هي بالنسبة إلى الماركسيين دوغماطيقية، مُأقنمة hypostasiés بكيفية تصير معها عقبات للفهم السوسيولوجي.

إن نشأة العلوم الاجتماعية إذن، حسب فيبر، ترك الجانب الأساسي من الأوهام سليما وحيث يجد تعبيره الأكثر كمالا في الهيغيلية. ففي سياق بداية القرن العشرين، إن هذا التأكيد وكأنه استفزاز: بالفعل، إذا كان هناك موضوع اتفق بشأنه كل مؤسسي العلوم الإنسانية فهو بالتأكيد ما تعلق باختلاف طبيعة بين الفلسفة الهيغيلية للذهن والفروع الجديدة. إضافة إلى ذلك، فمن المادية التاريخية إلى الفلسفة النقدية للتاريخ أو للكانطية الجديدة، قدم الشعور بانهيار الهيغيلية السبب المهيمن على الفكر الألماني: فالإجماع الوهمي، في أعين فيبر، حالما تعيد توجيه الأبحاث الحديثة من دون معرفتها إحراجات النسق الهيغيلي.

بكيفية ما، يمكن أيضا للمؤسسة الهيغيلية أن تمثل وضعية عليا إلى تلك التي تضم «الانقلاب» الماركسي أو الوضعية العامة. لدى هيغل *، بالفعل، فإن فلسفة الذهن تبقي فرعا فلسفيا عقليا ، حيث إن التسلسلات المنطقية تكتشف قبليا : وهكذا فالطبيعة الخاصة للمشروع النظري تصبح معترف بها، وصعوباتها يمكن فهمهما ومناقشاتها في حد ذاتها، في حين أنها ببساطة مرفوضة من دون التغلب عليها حينما يتم الادعاء بالإفصاح عن «قوانين التاريخ» التي تصير نتيجة لتوليف التجربة. في النسق الهيغيلي، يبرز المشروع النظري في صفائه التام، بعيدا عن محتوى المعلومة التاريخية. إذن ففي بعض الصفحات حيث يخصص ماكس فيبر بوجوب البحث عن نموذج عام في نقده للأوهام النظرية التي تظل حية في العلوم الاجتماعية.

بالنسبة إلى ماكس فيبر، فإن المذهب الهيغيلي للمفهوم هو عبارة عن «نزعة ابنثاقية» تهدف إلى إظهار كيف ينبثق الواقع من المفهوم، وحيث، بحق، يمكن له إذن أن يستنبط؛ تقود الهيغيلية إلى الصعوبات الآتية:

« ضمن هذا التصور الانبعاثي للماهية ولصلاحية المفاهيم الأكثر تطورا، فإنه من جهة يكون مقبول منطقيا التفكير بعلاقة المفاهيم بالواقع بكيفية عقلية صارمة، بمعنى بكيفية أن الواقع يكون تراجعيا مستنبطا من المفاهيم العامة، ومن جهة أخرى تصوره في الوقت نفسه حدسيا تماما، بمعنى أنه بهذه الكيفية لا يفقد الواقع في تقدمه صوب المفاهيم شيئا من بنائه المادي. إن فهم ومدلول المفاهيم لا يتعارضان بمقدارهما، إنما يتكاملان، بما أن المفرد ليس فحسب نموذجي لنوع، لكنه أيضا جزء من كل يمثله المفهوم. فالمفهوم «الأعم» الذي ينبغي أن يستنبط منه الكل، يكون في الوقت ذاته الأكثر ثراء في المحتوى. ومع ذلك فإن معرفة تصورية من هذا النوع، حيث ذهننا التحليلي والخطابي يبعدنا باستمرار بتجريد الواقع من

واقعيته الكاملة عن طريق التجريد، لن تكون متاحة إلا بمعرفة مماثلة، ولكن ليست مشابهة للمعرفة الرياضية. والشرط الميتافيزيقي للحقيقة لهذه المعرفة يكون بأن تأخذ مضامين المفاهيم وكأنها حقائق ميتافيزيقية خلف الواقع وأن هذا الأخير ينحدر من تلك، مثلما أن النظريات تتابع الواحدة مع الأخرى ( *WL* , p. 15-16 ) [30] .

بالتأكيد، فإن إعادة التشكيل هذه للنسق الهيغيلي أبعد عن أن تكون وفية تماما. فبإسناد مشروع «استنباط الحقيقة» انطلاقا من المفهوم الأكثر ثراء والأكثر عمومية إلى هيغل Hegel ، فإن فيبر ينتقص دون شك وبالفعل ما يمنحه أصالة من بين المفكرين التأمليين: إن الإصرار على القيمة الخاصة للنهائي وعلى عدم اختزاله للصورة المجردة للكل وللمادة. في حين، حسب هيغل، فإن المتناهي لا يمكن أن يكون إلا مجهولا إذا انطلقنا من المفهوم الأكثر ثراء - الإله، الجوهر أو المطلق؛ وهذه من جهة أخرى هي وفق هيغل [31] ، خطأ النزعة السبينوزية: انطلاقا من فكرة الإله، سبينوزا امتنع عن استنباط الأشياء الخاصة؛ هذه لا تستطيع، في هذه الحالة التفكير فيها إلا بوصفها إضعافا للمفهوم الأصلي؛ بناء على هذا، فإن نسق سبينوزا Spinoza بعيدا عن أن يكون نزعة إلحادية *atheism* بل بالأحرى إنه نزعة لا كونية *acosmisme* : إذا كان كل شيء حال في الإله، فإن العالم والأشكال النهائية التي تُشكّله، ليست شيئا [32] . كذلك النسق الهيغيلي، الذي يدرج المبدأ الحديث للنزعة الفردية، ينطلق على العكس من المفهوم الأكثر فقرا (الوجود) المخصب تدريجيا بانتشار الفكر النظري. علاوة على ذلك، لا يأخذ ماكس فيبر أيضا بالحسبان التكوّن الهيغيلي للذهن وكأنه مستوى أنطولوجي غير قابل للاختزال إلى الطبيعة مثلما يكون إلى الحرية، في حين، وكما سنرى، فإن «الفلسفة النقدية للتاريخ»، كما تكوّنت من دلتاي إلى فيبر، تكون شيء لا مفكر فيه من دون هذا التكوّن.

ومع ذلك، فإن ماكس فيبر يبدي هنا ذكاء حادا بخصوص صعوبات المشروع النظري - وبما يجعله مغريًا. وإذا كان «الاستنتاج» لدى هيغل، لا يكون معروفا لنا إلا من خلال تشكّل التجربة [33] ، فإن ما يبقى فقط أنه، حالما يستكمل (مع المعرفة المطلقة)، فإن العلم يجعل هدفه إدراك الواقع في «بنيته العينية» ذاتها انطلاقا من مبادئ - وليس فحسب تجميع في كل متماسك المواد المختلفة المقدمة من قبل العلم التاريخي. في حين، وكما لاحظ ذلك فيبر، فإن نتيجة العملية التأملية تناقض هذا الطموح. فالنسق يرتكز بالفعل على أطروحة هوّية الواقعي والعقلي، وهي شرط

ضروري لاختزال «الهُوّة» hiatus بين المفهوم والواقع. بيد أنه وكما بيّن ذلك برنار بورجوا Bourgeois Bernard [34] ، فإن فهم هذه الأطروحة لن يكون ممكنا إلا بكيفيتين اثنتين واللتين، مع بعض، تضعان الصرح الهيغيلي موضع خطر. وإذا ما اعتبرنا بأن التجربة في حد ذاتها من جهة إلى أخرى عقلية، فيجب، مثلما تساءل الفيلسوف كروغ * Krug [35] أن يكون بمقدور العلم مباشرة استنباط مستوعب للعرضي (بأن يستنتج، على سبيل المثال، الريشة التي بها نكتب). غير أنه، بالضبط (خلافا لـ سبينوزا)، لا ينفي هيغل العرضي - حيث يرى على العكس من ذلك تجلي (الظواهري، اللامتحدد) الضرورة [36] : فمن العقلي ألا يكون كل شيء عقلي، عدم اختزالية العرضي يمكنها هي نفسها أن تكون مفهومة، إذا كان العرضي مستنبط، وكأنه عرضي. لكن، في هذه الحالة، تبرز صعوبة أخرى: بالتسليم بتمييز غير قابل للاختزال بين الضروري والعرضي؛ فهذا هو بالضبط الإحراج الذي تلخصه على نحو باهر صياغة فيبر: «إن مضامين المفاهيم... تقوم باعتبارها حقائق ميتافيزيقية وراء الواقع».

ضمن الخطاب التأملي، فإن الواقعي هو إذن من المفهوم أو مستنبط منه (وهو ما يحرم البحث الإمبريقي من المعنى) أو لا معنى له (وهو ما يحد من طموحات العلم). وليس الأمر خلاف ذلك في سياق العلوم الاجتماعية، فلما تستسلم هذه الأخيرة إلى الأوهام الدوغماطيقية: الخصائص الأساسية للهيغيلية (فأقنمة المفاهيم في «كيانات فاعلة وراء الواقع»؛ تفضي إلى وهم علم مكتمل ، وانطلاقا من هذا، استنباطي) هي نفسها التي نصادفها ضمن الأشكال الأكثر انتشارا في النزعة التاريخية الحديثة.

إن بعضا من جدالات ماكس فيبر ضد معاصريه لا يمكن إذن أن تفهم إلا بوصفها تغييرات، في إبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية، للحدس الذي يلهم نقده للهيغيلية.

إن النص المذكور أعلاه مستخلص من أول عمل منهجي كبير لـ فيبر، مخصص للاقتصادي روشيه Roscher [37] ، الذي يمثل نزعة نموذجية داخل المدرسة التاريخية للاقتصاد. بالنسبة إلى روشيه، فإن هدف العلم الاقتصادي تمثل في الوصول، عبر أبحاث تاريخية متكررة، إلى تسليط الأضواء «قوانين التطور» التي تهيمن على التاريخ الاقتصادي. وحسبه، فإن معنى الشعب باعتباره شمولية فردية (وفق نموذج جهاز بيولوجي ) كان بإمكانه أن يصبح المفهوم الأول منطقيا للاقتصاد السياسي «التاريخي»: نموذج فيزيولوجي بسيط (ذلك الذي يكون فيه الانتقال من الشباب إلى النضج، ثم إلى الكهولة)

يمكنه أن يتيح تقديم تنبؤات صالحة كونيا حول تطور «الشعوب» الواقعية، مهما تكن اختلافاتها من جهة أخرى. وإذا كان هذا النموذج من غير معنى، فإنه في نظر فيبر، يمكن قبوله بصورة مؤقتة، إذا ما وُظّف في تشكيل المعطيات التاريخية. وبأخذه كمبدإ لعلم استنباطي، فإنه يؤدي على العكس إما إلى عبث ظاهر أو، بتناقض، إلى الحد الاعتباطي لمهام التحليل العلمي.

إذا ما اتبعنا روشيه، بالفعل، ينبغي إما استنباط كل التاريخ الاقتصادي من النموذج الفيزيولوجي للنمو والتدهور، أو اعتبار التحولات التي تميز النموذج «الخالص» للخصوصيات الاقتصادية عند كل شعب ليست لها أية أهمية علمية. يفرض الحل الأول مهمة ليست فحسب غير محدودة وإنما غير معقولة؛ بينما الحل الثاني، على العكس، يستوعب البحث ضمن حدود جد ضيقة بحيث لا نتبين أي مؤرخ سيرضى ذلك. بيد، أن هذا البديل يعيد إنتاج، ضمن صورة كاريكاتورية، ذلك الذي كانت يظهره تحليل النسق الهيغيلي: إن «قوانين التطور» لـ روشيه ليست شيئا آخر سوى «كيانات» متوارية خلف الواقع حيث يمكننا استنباط مادة المعرفة، حينما لا تكون هذه الأخيرة جذريا عرضية.

فوراء نقد المثالية الهيغيلية، إذن يبطل ماكس فيبر في الحقيقة الإفقار الذي فرضته الأطروحات التاريخانية الكبرى على المعرفة التاريخية: فبالنسبة لمن يزعم معرفة قوانين التاريخ، فإن مهمة العلم لا يمكن إلا أن تقلص تنوع التجربة التاريخية، لجعلها تدخل في سرير بروكيستوس * Procuste «للنظرية». على خلاف ذلك، وبإعادة التأكيد على عدم قابلية اختزال «الواقع» إلى المفهوم، فإننا نحافظ على الانفتاح اللامحدود للفضول التاريخي: وذلك لأن التجربة التاريخية لا تتيح لنا من الآن بالإدراك في بناءاتنا الفكرية إلا بقدر ما يكون للنشاط العلمي معنى. بهذا نفهم أفضل مصدر تساوي حكم ماكس فيبر حول الأشكال العظمى للتاريخانية المعاصرة، سواء تعلق الأمر بالمادية التاريخية أو بـ «المدارس التاريخية» للحق وللاقتصاد السياسي: يوضح النقد الفيبيري التعارض المستتر بين القصد العلمي لأخذ بعين الاعتبار التنوع الثري للعالم التاريخي ولمشروع، الماهية التأملية ، في استنباط الواقع ابتداء من المفاهيم الأكثر عمومية للنظرية العلمية.

3 - فيبر وماركس

ضمن هذه الروح، بشكل خاص، حيث يجب فهم العلاقة المُعقدة التي يقيمها فيبر مع ماركس * . لم يُخف فيبر أبدا ما عليه من دين كبير

اتجاه المادية التاريخية، لا سيما لفهم الرأسمالية. إن ما ثار ضده، كان بالأحرى التشيّؤ الذي خضعت له البناءات الماركسية حالما نزعم باستنباط التاريخ الحقيقي. فنموذج التصور المادي للتاريخ من جهة أخرى، في الدراسة حول الموضوعية المعرفة في العلوم وفي السياسة الاجتماعية ، ذلك الذي يأتي طبيعيا لتوضيح تناقض منهج خصب باطنيا، لكنه معقم بذهن دوغماطيقي: «إن أي واحد، كتب يقول فيبر طبّق مرة واحدة المفاهيم الماركسية، يعرف الأهمية الاستكشافية العالية، وحتى الوحيدة، لهذه النماذج المثالية لما نستخدمها فقط لمقارنتها بالواقع، لكن أيضا خطرها حالما نقدمها كبناءات لها صلاحية إمبريقية، أو بوصفها «قوى فاعلة» (وهذا ما يعني في الحقيقة: ميتافيزيقية)، أو أيضا بوصفها نزعات، إلخ» ( *WL* , p. 205, trad., 200 ).

إن معارضة فيبر لـ ماركس لا ينبني على مبدأ «تأويل اقتصادي للواقع»: فهذا يمثل بالنسبة إلى فيبر وجهة نظر خصبة جدا، وحيث إن نقد الماركسية أدى في الغالب إلى التقليل من أهميته. إن ما يؤاخذ عليه المادية التاريخية، هو بالأحرى تجاهل الأهمية الدقيقة لمبدئها الخاص: عوض النظر إليها على أنها منظور خصب يسمح للعالم بإرجاع وحدة إلى الظواهر، تجعل الماركسية من التفسير الاقتصادي العامل السببي الوحيد الحاسم، الذي تغدو معه جميع الظواهر الاجتماعية الأخرى نتائج أو تجليات.

بالنسبة إلى فيبر، تنتهي الماركسية هكذا إلى إحراجات مماثلة تماما لتلك التي صادفناها في تحليل الهيغيلية. فهذه الأخيرة، فعلا لتحقيق برنامجها في «استنباط الواقع» انطلاقا من المفهوم، لا يمكنها تجاوز مشروع اختزال كلي للامبريقي من القبلي إلا بشرط إعادة إدراج ثنائية بين الماهية والظاهرة؛ إن «الذرائع» [الحجج] التي وضعت لأجل «الحفاظ على الصلاحية العامة» لـ «لتفسير الاقتصادي المحض» باعتباره «عاملا سببيا حاسما» تؤدي إلى بديل مماثل:

إما أن معالجة كل ما هو في الواقع التاريخي لا يمكن أن يستنبط من العناصر الاقتصادية مثل «العرضي»، والذي يكون لهذا السبب من دون فائدة علمية؛ في هذه الحالة، فإن المشروع الاستنباطي ينقلب إلى ضده لأنه يتوجب في الآن نفسه حصر أهمية العمل العلمي بشكل تعسفي والانتقال من الواحدية المبدئية إلى ثنائية جديدة للماهية والظاهرة .

أو، على العكس، من أجل إنقاذ مشروع تفسير شامل للمجتمع بواسطة الاقتصاد، ندافع عن نزعة وظيفية اقتصادية، تتنافس بداخلها جميع العناصر المختلفة للواقع الاجتماعي على تثبيت أو إعادة إنتاج بنية تظل

مميزة بالعلاقات الاقتصادية؛ ينبغي إذن تفسير «التعاضدات الثابتة وتفاعلات مختلف عناصر الحياة الثقافية باعتبارها تتبع سببيا أو وظيفيا بعضها البعض أو بالأحرى بوصفها تتبع جميعها مبدءا واحدا، أي الاقتصادي»، وهو ما يرجع ببداهة إلى تكرار المبدأ (WL, p. 169; trad., p. 150).

إن المشكلة المطروحة تعتبر ومنذ زمن بعيد واحدة من المشكلات الصعبة للنظرية الماركسية. فمنذ إنغلز Engels [38] ، كانت الإجابة كلاسيكيا بالتأكيد أنه إذا كانت الأشكال السياسية، الدينية أو الإيديولوجية يمكن أن تكون لها أهمية حقيقية في الصيرورة التاريخية، فذلك بقدر تطابقها مع الشروط الاقتصادية المهيمنة، التي تكون إذن على الدوام مقررة «في اللحظة الأخيرة». فبالطبع إلى جواب من هذا النوع يفكر فيبر، بما أن فيبر لا يستبعد إنكار كل أهمية للعناصر غير الاقتصادية في التاريخ إلا بجعلها نتائج نهائية لتطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. فقد سلطت انتقاداته الضوء على صعوبتين مركزيتين في الماركسية: التناقض بين مصادرة القيمة الكونية للتفسير الاقتصادي والتباين الجلي للظواهر الاجتماعية، عدم تطابق البحث الامبريقي وفكرة قوانين التاريخ. منذ 1920، لم تنقطع المحاولات الرامية إلى إيجاد حل للمشكلة المطروحة من قبل فيبر، سواء تم الاعتراف له أم لا باستحقاقه لصياغتها. فنحن لن نناقش إلا واحدة، والتي تمثل الأهمية بفعل كونها في الآن نفسه نموذجية ومغرية نسبيا، تلك التي تخص لويس ألتوسير * Louis Althusser .

في بداية أبحاث ألتوسير [39] ، هناك إرادة لتجاوز المصادرة («الهيغيلية»، حسبه) للاستمرارية ولتجانس الزمان التاريخي، لإدماج فكرة تعددية لا تقبل اختزال الزمان التاريخي في الماركسية، مُكرّس نهائيا إلى «التطور اللامتساوي» بين مختلف المستويات البنية الاجتماعية. بالنسبة إلى ألتوسير، فإن ما يميز ماركس عن هيغل ليس هو إذن فقط مبدأ تفسير التاريخ («الاقتصاد» يعوّض «الفكرة»)، ولكن بالخصوص بنية الشمولية التاريخية: إلى «الشمولية التعبيرية» (حيث تعبر جميع العناصر عن ماهية واحدة)، استبدل ماركس «كلا بنائيا معقدا» حيث يكون لجميع العناصر المختلفة استقلالية حقيقية. هكذا يصبح ممكنا الاعتراف بالتأثير الخاص «للبنيات الفوقية» الإيديولوجية والسياسية وفهم لماذا تتطور المستويات المختلفة للكل الاجتماعي كل واحد حسب «زمان وتاريخ خاصين، مُقطّع بكيفية نوعية» [40] (تاريخ تطور قوى الانتاج أو علاقات الانتاج، التاريخ السياسي، تاريخ الفلسفة، إلخ).

فهذا التجديد يتهدده بطبيعة الحال خطر التحول وكأنه مجرد تناول للحس العام التاريخي إذا لم يعترض ألتوسير، على المؤرخين الذين يكتفون «بتسجيل وجود زمان وتواترات مختلفة»، ضرورة «إرجاعها إلى مفهوم اختلافها، بمعنى إلى تبعيتها النموذجية التي تؤسسها في التأكيد على مستويات الكل» [41] . باستعادة حدس ماركس [42] ، يقدم بهذا ألتوسير الفكرة القائلة بأن، إذا لم يكن الاقتصاد دوما في المحل الأول، بيد أنه يتوجب البحث عن أسباب الهيمنة في البنية الاقتصادية، في العلاقات الاجتماعية المشاهدة،العوامل أو الهيئات غير الاقتصادية: إنها الظروف الاقتصادية التي تفسر لماذا تلعب السياسة الدور الرئيس في العصر القديم الإغريقي - الروماني، والدين في العصر الوسيط المسيحي. من الناحية الإبستيمولوجية، فإن الفرق بين التاريخ والنظرية الماركسية يكون إذن ذلك المتعلق بالوعي المشترك وبالعلم:الأول يكتفي بتسجيل تعدد الأزمان التاريخية وتوضيح الفهم الذاتي للمجتمعات الماضية (بالنسبة إلى مواطن المدن القديمة، فالسياسة هي التي يحدد وضعه) بينما في الثاني سيكون بمقدوره «بناء» مفهوم عقلانية اجتماعية أعمق، يتعذر على وعي الفاعلين بلوغها.

هكذا وحتى لو استبعدنا بعض اللامعقوليات الجلّية، إلا أنه من الواضح بأن الصعوبات الملاحظة من طرف فيبر لم يتم تجاوزها تماما، لأن لا شيء يشير هنا لماذا ينبغي اعتبار العلاقات الاقتصادية هي على الدوام التي تحدد بنية الكل «المُعقّد» المكون من مستويات مختلفة للبنية (أو من«أزمنة» مختلفة للتاريخ). وبالفعل، فهي واحدة من الاثنتين:

- إما أن أولوية «التحليل الأخير» في التفسير الاقتصادي هي مجرد فرضية علمية: إذن ينبغي تحديد الشروط التي يمكنها أن تضبط هذه الأخيرة، تأكيدها وعند الاقتضاء دحضه، وفي هذه الحالة، فلا شيء يضمن مسبقا بأن الواقع مطابق للفرضية (وأن ذلك ليس، حتى «في التحليل الأخير»، السياسة أو الدين الذي يلعب الدور الرئيسي). إن مدلول «الحجة الأخيرة» هو من جهة أخرى في ذاته أكثر من إشكالية: وإذا كان «ديالكتيكيا»، فذلك من دون شك بالمعنى الكانطي، بما أنه يفترض بجلاء أن نتموضع من وجهة نظر العلم المكتمل . إذا ما رفضنا تبني هذا المنظور، فإن الوسيلة الوحيدة للإبقاء على معنى للطروحات الماركسية، يكمن إذن، كما رآه جيدا فيبر، أن نقوم بإحالتها قانون افتراضي ومثال نموذجي؛

- أو، على العكس، فالأمر يتعلق بالتمسك بالصلاحية الكونية، على المستوى السببي، بالتفسير الاقتصادي، وهو ما يؤدي بنا إلى طلب المبدأ

الذي أخبر عنه فيبر: أن تكون الشمولية «بسيطة» أو «مركبة»، أن يكون الزمان التاريخي «متجانس» أو «متنوّع»، فهذا لن يغير في الواقع شيئا، ووراء تنوعها، يجب أن تتبع جميع العناصر المختلفة للحياة الثقافية، في التحليل النهائي، ما هو اقتصادي.

إن إخفاق محاولة ألتوسير يعود دون شك إلى رفضه طرح مشكلة «تباين» الزمان التاريخي انطلاقا من تفكير حول شروط إمكانية المعرفة التاريخية. خلافا لـ فيبر، لا يبحث ألتوسير إيضاح التمثلات المتضمنة من خلال النشاط العلمي للمؤرخين، لكن على النقيض تبيان بأن «العلم الماركسي للتاريخ» لا يمكن أن يتم إلا عبر قطيعة مع وعيهم العفوي.

بالنسبة إلى فيبر، إذا كانت مشكلة المؤرخ هي فعلا، ابتداء من التباين الأولي المعطى من الكون التاريخي، إدخال وحدة معينة، فإنه لن يستطيع فعل ذلك إلا من خلال «ارتباط بالقيم» التي تفضل منظورا خاصا في التفسير (الاقتصاد، الدين، إلخ)؛ في مقابل ذلك، يتوجب عليه قبول التحقق بواسطة التفسير السببي صلاحية بناءاته والتسليم بالطابع المحدود بالضرورة لوجهة نظره الخاصة. يمدّد إذن العلم الفيبيري الوعي التاريخي العفوي (ولذا فهو فهم )، وذلك بإخضاعه إلى قواعد التحقيق بواسطة التحليل السببي ويستوجب المناقشة بين التفسيرات المختلفة للتاريخ. بالنسبة إلى ألتوسير، فإن «الارتباط بالقيم» على العكس من ذلك لا تعني شيئا آخر سوى مصلحة إيديولوجية؛ إن «تكوين» مفهوم يسمح بالتفكير بوحدة وتعقيد التاريخ لا يمكن أن يبدو إلا كنتيجة لقطيعة مع الإدراك المشترك للمؤرخين وتبني وجهة نظر مغايرة جذريا لكل وجهات النظر الأخرى، الشيء الذي يمنع كل عملية نسبنة * relativisation لمبدإ تفسيري مفضل [43] ، ومن ثم، كل مناقشة حول قيمته الاستكشافية. هذا هو، دون شك، معنى ما يسمّى «النزعة السبينوزية» لدى ألتوسير: انتشار «الفكرة الحقة»، العلم الماركسي لا يمكن أن يتأسس إلا ضد «معرفة النوع الأول» (تلك الخاصة بالمؤرّخين أو بالمختصين في العلوم الاجتماعية)؛ إن محتواها الأساسي نشر الجهل في أي مكان يوجد فيه الناس أما فيما يخص معنى أفعالهم [44] - فليس لها من «مؤشر» آخر غير ذاتها.

إذن من الواضح جدا بأن اعتراضات ماكس فيبر على التفسير الدوغماطيقي للمادية التاريخية لم يتم تجاوزها. فأهمية عمل ألتوسير بالأحرى الإشارة بوضوح بأن صميم المعضلة لا يكمن في أكثر أو أقل كبرى صعوبة كبيرة لدى الماركسيين في الإقرار بـ «استقلالية» للعناصر غير

الاقتصادية للحياة الثقافية، بقدر ما هي في رفضهم للأخذ في الحسبان الشروط الذاتية التي تشكلت ضمنها نظريتهم (أو إذا أحببنا، في التسليم بـ «نزعة منظورية» معينة) وبالتفكير في الحدود التي لا يمكن تخطيها للمعرفة العلمية.

نفهم كذلك لماذا هو من العبث أن نعزو إلى ماكس فيبر، كما نفعله أحيانا، مشروع استبدال الفكرة الماركسية لتحديد التاريخ بواسطة الاقتصاد مبدأ آخر عام في التفسير، كأن يكون هذا الأخير الدين أو السياسة. لقد رفض معبرا من جهة أخرى هذا التفسير من فكره في خلاصة دراسته حول الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية [45] ؛ فالأمر لا يتعلق بالنسبة إليه بأن ينيط الدين بدور يلعبه وكان ماركس قد أرجعه إلى الاقتصاد، إنما على العكس بتفسير بعض الخصائص التطور الرأسمالي الغربي بما هو عليه هذا الأخير من تفرد وبما هو غير قابل للاستنباط قبليا . ففيبر لم يزعم «استنباط» الرأسمالية من اللاهوت الكالفيني وكان يعلم جيدا بأن أغلبية النصوص حيث إن «الزهد الدنيوي» للطهرانيّين يسوّغ التراكم الرأسمالي هي تابعة ويفضلون مظاهر التيولوجيا الإصلاحية التي بقيت ثانوية بالنسبة إلى مؤسسّيها.

انطلاقا من هذا، ينبغي أن نسلم، أكثر من كونها معارضة سياسية لإمكانيات الماركسية، فعداء فيبر للتصور المادي للتاريخ يترجم الاصطدام بين تصورين للموضوعية في العلوم الاجتماعية، أو بين فلسفتين. ولذا، فضلا عن ذلك، ينتقد فيبر بعبارات مماثلة الأشكال الأخرى للنزعة التاريخية أو للوهم الاستنباطي، من دون اعتبار للإيديولوجيات السياسية التي ترتبط بها: فهو يرى خاصة، في «الأنثربولوجيا» العنصرية لأتباع غوبينو Gobineau * ، على سبيل المثال، وراء وظيفتها كإيديولوجيا الإمبريالية، أنها تعبّر عن نزعة واحدية مماثلة لتلك التي ألهمت الماركسية [46] .

بشكل عام، فإن تحليل النزعة الدوغماطيقية الهيغيلية، وتحولاتها في العلوم الاجتماعية المعاصرة، تظهر بأن نسيان النشاط الذاتي الخاص هو الذي يؤدي بالعالم إلى تشيّئ المفاهيم وإضفاء على منظوره الخاص صبغة مطلقية؛ إن نقد الوهم التأملي يستدعي إذن مناقشة لأهمية وحدود «النزعة المنظورية» لـ فيبر.

4 - حدود المنظورية

ينشأ الوهم النظري في ذات الوقت من كوننة مبدأ السبب الكافي (كل شيء قابل للتفسير في العلوم الإنسانية)، من الجهد المبذول لتوحيد

المعرفة ونسيان النشاط الخاص بالعالم في بناء المفاهيم والفرضيات العلمية. يمكن إذن أن نحاول معارضة نقيض قضيته بكل واحدة من الطروحات التي تعبّر عن هذه النزعات؛ إلى الحتمية الكونية، نقابلها إذن التأكيد على لا إختزالية الصدفة أو الحرية الإنسانية؛ إلى الواحدية النظرية تعددية مطلقة، إلى نسيان ذاتية العالم نزعة منظورية راديكالية. وهكذا، بالأحرى، حيث تدور في الغالب النقاشات الابستيمولوجية في العلوم الاجتماعية؛ في فرنسا، على سبيل المثال، فإن الانخراط في الإسمانية الراديكالية لـ بول فاين [47] Veyne Paul قد خلف بسهولة، لدى عدد من المؤرّخين، إلى الاعتقاد القديم لقيمة «العلم الماركسي للتاريخ».

لا شيء إذن مستبعد، مع هذا، عن روح الإبستيمولوجيا الفيبيرية (حتى وإن ادعت النزعة الشكّية scepticisme إراديا المعاصرة انتسابها إلى ماكس فيبر) [48] .

قبل كل شيء، البنية الجدلية لمشكلة الموضوعية التاريخية تستدعي إلى اعتبار أن رفض الحتمية التاريخية، في صورتها النظرية، سوف لن تسمح بتأكيد دوغماطيقي للحرية الإنسانية أو لا معقولية التاريخ: إن نسيان حدود التفسير التاريخي لا تتأتى من خطأ حول طبيعة الواقع التاريخي وإنما بالأحرى من التباس بين المنهج و الوجود وأننا لن نتخطى إذن أبدا الوهم العقلاني إذا ما تموضعنا في نفس المستوى (الأنطولوجي) مثلها.

إن نقد «الواحدية»، ماركسية أو غيرها، يطرح مشكلة من نفس الطبيعة. بالنسبة إلى فيبر، فإن الواحدية هي قبل كل شيء التعبير عن نزعة راسخة اتجاه لمعرفة ثائرة على نقدها الذاتي ( *WL* , 167, trad., 148 ): من الواضح إذن بأنها التفكير الذي يؤسس قيمة التعددية. إن صياغة فيبر حول «لا محدودية العالم المحسوس» لا يجب أن تكون هنا وهما: إنها ليست سوى إضافة موضوعية لفكرة اللاكتمال الضروري للعلم. لا يقول فيبر بأن الكون في حد ذاته كاوس غير محدد، بل بالأحرى بأنه، إذا كان المؤرخ يبحث عن فهم العالم التاريخي، فإنه يباشره ضرورة بمنظور خاص ، من دون أن يضمن أي شيء مسبقا القيمة الاستكشافية لوجهة النظر المتبناة. فـ «التعددية» تنحدر إذن من خصائص المعرفة التاريخية والعكس، فإن «الواحدية» تتضمن على الدوام الزعم بتموقعها من خلال وجهة النظر العلم المكتمل.

نحن إذن مرغمون على الاعتراف، في صميم الابستيمولوجيا الفيبيرية، بالأهمية التي توليها هذه الأخيرة إلى الاهتمامات الذاتية للعالِم. فهذا

التحول للإشكالية النقدية بمعنى النظر بعناية كبيرة للذاتية الامبريقية التي تعبّر عنها فكرة أن الأصالة «علوم الثقافة» مصدرها هو الدور الذي تلعبه العلاقة مع القيم في تشكيل الموضوع.

إن نقطة انطلاق التحقيق العلمي، بالفعل، توجد دائما في الاهتمام الذي يبديه العالِم لموضوع متفرد، باستقلال حتى عن أهميته السببية: «من دون أفكار القيمة للعالِم، فلا يمكن أن يكون لا مبدأ تصنيف المادة ولا أية معرفة بصيرة بالواقع المفرد، تماما مثلما أن معرفة الواقع المفرد لن يكون لها أي معنى. هكذا، فإن التوجه في القناعة الشخصية وانكسار القيم في مرآة ضميره تمنح وجهة لعمله».

إذن فالعمل العلمي ليس مقبولا ما لم يجلب موضوعه إلى «قيم»، الذي يوجه مجموع المسائل التي يطرحها. علاوة على ذلك، فإن المثالية المنهجية لـ فيبر تمنعه من اعتبار أن الصيرورة يمكنها أن تكون في حد ذاتها دلالية: باستطاعتنا إعداد بشكل «موضوعي» الأهمية السببية لحدث ما، لكن إسناد اهتمام علمي ما بحقبة ما أو إلى مجتمع كما هو (بمعنى كفرديات تاريخية) غير مفصولة عن علاقتها بالقيم وبالتالي عن قرار ذاتي [49] .

إن معنى علاقة بالقيم، الذي يستعيره فيبر من ريكرت Rickert [50] ، هدفه بالأساس ضبط التمييز، الذي أقحمه فندلبند Windelband [51] ، بين المنهج العام *nomothétique* للعلوم الطبيعية والمنهج الخاص idiographique للعلوم التاريخية. وإذا كانت الأولى تبحث عن القوانين فإن الثانية تعتني أكثر بالحدث وبالفردي، وهي كذلك كما يقول فيبر، لأن الموضوع التاريخي مصنف لدلالته وليس بسبب انتسابه إلى فئة محددة من الموضوعات. إذا كانت علوم الثقافة تلجأ أحيانا على قواعد عامة أو إلى قوانين (علنية أو ضمنية)، فذلك لأن هذه الأخيرة تمثل ميزة باعتبارها وسائل استكشافية ، وليس لكون المعرفة عموما تبحث دوما عن وضع قوانين. «كتب فيبر قائلا، إن المُعبّر كما هو، لا يتصادف مع أي قانون كما هو، وهذا كلما كانت صلاحية القانون محل النظر أكثر عمومية»؛ انطلاقا من هذا، هناك تعارض مبدأ بين دراسة الواقع من زاوية الدلالة، والبحث عن «قوانين» الظواهر [52] . إن دور العلاقة بالقيم ليس بالأحرى فحسب مهما من نقطة انطلاق البحث، بما أنه يوجه أيضا تصنيف المعلومات الدائمة، المسائل التي تتطلب حلولا وتحديد المهم والثانوي. هكذا، في العلوم الإنسانية، لا يبنى فقط «الحدث» العلمي، وإنما كذلك الخطاب العلمي، في بنيته نفسها، [53]

يظل على الدوام تابع لوجهة النظر الخاصة التي بنته.

إننا نتعرف من دون جهد بأن هذه الأفكار تتخذ موضوعا لها كمعطى ثابتا لتجربة المُؤرّخين، والذي هو ملتمس بانتظام في كل مرة نبحث فيها عن نقد هذا الشكل أو ذاك من الدوغماطيقية دوما ينبعث مجددا في العلوم الإنسانية. إن أصالة ماكس فيبر تكمن بالأحرى في الحدود التي ينسبها إلى العلاقة بالقيم ضمن تصوره عن موضوعية العلوم الاجتماعية.

إن النزعة المنظورية الفيبيرية، وبعيدا عن تقديم حل لمشكلة المعرفة في العلوم الإنسانية، تدرج من جهة أخرى مشكلة: كيف تؤسس الكونية وموضوعية المعرفة التاريخية، إذا ما كانت هذه الأخيرة مرتبطة بالاهتمامات الذاتية التي توجه البحث؟ يجيب فيبر بالتمييز بين التصنيف - الذاتي - للمعطيات والمسائل وثيقة الصلة بالموضوع، والقواعد الشكلية للبرهنة والتدليل التي تجعل التواصل بين العلماء ممكنا؛ التحول التاريخي للقيم، لا يمكننا إذن أن ننهي بأننا، في علوم الثقافة بأن النتائج يجب أن تكون بالضرورة ذاتية بالمعنى الذي تكون ننهي بأننا، في علوم الثقافة بأن النتائج يجب أن تكون بالضرورة ذاتية بالمعنى الذي تكون فيه صالحة بالنسبة للواحد وليس كذلك للآخر: إن ما يتغير، هو بالأحرى درجة اهتمامهم للواحد دون الآخر ( *WL* , p. 183-184; trad., p. 171 ).

إن التصور الفيبيري عن «الارتباط بالقيم»هو إذن في الواقع موجه ضد تفسير شكّي، أو نيتشوي لعدم قابلية النزعة المنظورية الملازمة للعلوم الإنسانية للاختزال. خلافا لـ نيتشه * Nietzsche ، فإن فيبر يريد إقامة، خلف التنوّع اللامحدود لوجهات النّظر، إمكانية تواصل فيما بينها. ومع ذلك، بما أن فكرة علم مكتمل مستبعدة بوصفها وهما نظريا، فمن المستحيل تصور هذا التواصل وفق نموذج تركيب عام لمختلف وجهات النظر الممكنة، والتي تجعل من كل واحدة لحظة أو مستوى لعلم موحد [54] . ينبغي إذن إعداد قواعد تتيح لكل واحدة الدفاع عن زعمها بالحقيقة وذلك بقبولها الخضوع إلى نقد المجتمع العلمي: وحدها تكون حقيقة علمية تلك التي تزعم قيمة بالنسبة إلى جميع الذين يريدون الحقيقة ( *WL* , p. 184; trad., p. 171 ).

إنه بإعداد مثل هذه القواعد التي تستعمل، في ميتودولوجيا فيبر، مقولات السببية التاريخية والنمط المثالي: فهذه وتلك تأخذ بعين الاعتبار خصوصية العلوم الاجتماعية (توجيه نحو الفردي وذاتية لتصنيف المعطيات)

ولكن من أجل البرهنة كيف يمكن لهذه العلوم أن تكون موضوعية وتؤدي إلى نتائج صالحة كونيا.

لم يحصل في أية لحظة، أن أدى نقد الوهم النظري إذن إلى إنكار إمكانية علم اجتماعي موضوعي. وإذا أعاد فيبر تأهيل جزء الذاتية الذي يوجه مسائل ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية، فإن ذلك بالتحديد للبرهنة على أن نفي الارتباط بالقيم يدفع ثمنه من خلال تشيؤ المفاهيم العلمية. وعلى العكس من ذلك، فإن التفكير حول خصوصية وجهة نظر العالم هي شرط الإزاحة عن المركز الضروري للموضوعية: إن هذا الأخير غير ممكن إلا إذا كانت الحدود التي يفرضها وضعه على الملاحظ توضحت بنهاية الجهد النظري.

من جهة أخرى، يجب أيضا أن نلاحظ بأن، وراء مساهمة دلتاي Dilthey وأتباعه، عثر فيبر مجددا بهذا على أصالة الإلهام الكانطي، تماما كما أحياها فلاسفة مدرسة ماربورغ: إنه يرّد بالفعل مشكلة المعرفة التاريخية أو السوسيولوجية إلى نقيضة مزدوجة (بين العقلانية واللاعقلانية، بين الدوغماطيقية والشكية)، ليرتبط فيما بعد بالبحث، خلف البناءات العلمية، النشاط الذي منحها النشأة.

في صميم الابستيمولوجيا الفيبرية، هناك إرادة للحفاظ على، ضد تشيؤ المفاهيم العلمية، قيمة المنهج لمختلف المقولات الفاعلة في العلوم الاجتماعية. بالنسبة إلى ماكس فيبر كما هو الأمر بالنسبة إلى هرمان كوهين * Cohen Hermann أو إرنست كاسيرر * * Cassirer Ernest ، فإن المفهوم ليس مجرد إعادة إنتاج للواقع محل النظر [المعرفة]، لكن وسيلة للفكر لإدراج وحدة الظواهر، وسيلة حيث إن القيمة الاستكشافية تتبع قابليتها للتطبيق على الواقع العيني. إن هدف الإبستيمولوجيا الفيبرية يكمن إذن في السماح بنزع التقديس *déféitichisation* عن المقولات العلمية التي، وباستعادة العمل الخاص للفكر (بناء المفاهيم والمناهج، البحث عن معنى النشاط الاجتماعي، تصنيف المشكلات الملائمة)، تتجنب في الوقت ذاته الوهم النظري (إذا كان المفهوم بناء مثالي، سيكون من العبث الزعم باستخلاص الحقيقة الامبريقية منه).

فهذا هو التصور الذي يحدد قانون المقولات الكبرى لميتودولوجيا فيبر، تلك المتعلقة بالسببية التاريخية والنمط المثالي *idéal type* .

# الفصل الثاني
# مقولات المنهجية الفيبرية

1 - الدلالة المنهجية للسببية

إذا كان تحليل السببية ذو أهمية حاسمة بالنسبة إلى الميتودولوجيا الفيبيرية، فذلك لأن الإحراج الذي اجتهد فيبر لتجاوزه متجذر في صراع يستند على وضع التفسير السببي في العلوم التاريخية. بالنسبة إلى التيارات «الواحدية»، ذلك لأن العمل العلمي يهدف إلى إقامة علاقات منتظمة وضرورية التي يجب أن يقودها إلى استيفاء «قوانين» تطور العلوم الإنسانية. بالنسبة إلى أولئك الذين هم مثل كنيز [55] Knies أو مير Meyer يعارضون هذا المشروع بالحرية الخلاقة للأفراد، حيث إن أهمية «الصدفة» في الشؤون الإنسانية، خصوصية العلوم الإنسانية لا يمكنها أن تؤسس إلا على حساب إقصاء، نسبي أو كلي، لمقولة السببية في «علوم الذهن». يتوجب على فيبر إذن، التمييز بين اللزوم - النقدي - للتفسير السببي، (الحتمية) من الفكرة - الميتافيزيقية - للضرورة، تماما مع إبراز بأنه، مهما تكن الفوارق بين علوم الطبيعة وعلوم الذهن، فإن استيفاء علاقات السببية سيظل في جميع الحالات أحد الأهداف الرئيسية للبحث العلمي.

فوراء المشكلات الخاصة بإبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية، تفترض المنهجية الفيبرية إذن تفكيرا أوليا حول حدود مقولة السببية بشكل عام، حيث إن الإلهام مماثل لما هو عليه لدى الفلاسفة الكانطيين الجدد لمدرسة ماربورغ L'Ecole de Marbourg : مهما يكن حقل تطبيقه، فإن إثبات الصلاحية الكونية لمبدأ السبب الكافي ينتهي إلى تمثلات جدلية (بالمعنى الكانطي)، بمجرد أن نعزو لمقولة السببية دلالة تفوق التجربة الممكنة. في الواقع، بالنسبة إلى فيبر، «نزعة المحايثة» لا تزعم إلغاء الفجوة بين المفهوم والواقع إلا لتصوره أنه بإمكاننا الوصول إلى معرفة حدسية حيث، فعلا، «يبعدنا ذهننا الخطابي والتحليلي باستمرار» ( *WL* , p. 15-16 )، نصادف هنا إذن نفس الإحراج الذي أخبر عنه كاسيرر Cassirer في الصياغات الشهيرة لـ لابلاس Laplace حول دلالة الحتمية: أو أيضا أن تحصيل المعرفة المستهدفة يتم بواسطة طرق «إنسانية»، وتبقى نسبية وجزئية، أو أنها تكون مباشرة و«حدسية»، والمشكلة نفسها لانفصال الكوني عن الفردي يتلاشى [56]
.

لدى فيبر، مثلما هو الشأن لدى الكانطيين الجدد، تصبح المشكلة إذن تأسيس الصلاحية الكونية لمبدأ السببية، وذلك بطرد وهم المعرفة «الكلية»، وإذا كان الأمر مثلما كتب كانط، فإن «مبدأ العقل الكافي هو أساس التجربة الممكنة» [57] ، فلا شيء يجبرنا على تأكيد الحضور ضمن ظواهر العناصر اللااختزالية في التفسير السببي، لكن، بالمقابل، لا شيء يسمح لنا أيضا بالتموقع من وجهة نظر الشمولية المكتملة للتفسير السببي. في الوقت ذاته الذي يستبعد فيه الوهم النظري بوصفه مجردا من المعنى بالنسبة إلينا (وليس فقط باعتباره غير قابل للتحقق أو الدحض)، وجهة النظر النقدية (حيث فيبر، مثل هـ. كوهين أو إ. كاسيرر، هو هنا الوريث) يعيد إلى الفهم العلمي إمكانية تطبيق غير محدد لتصور السببية: إن مهمة التفسير السببي لا نهائية، لكن التوجيه التفسيري للعلم يترجم لزوما ذاتيا ضروريا [58] .

في أصول التفكير الفيبيري، نجد هناك نقل، إلى إشكالية العلوم الاجتماعية، من الفلسفة النظرية الكانطية، والتي بيّن هارمان كوهين وخلفائه بأنها تؤسس في الحق الفيزياء التجريبية، باستبدال المدلول الميتافيزيقي للعلة والضرورة بالمدلول النقدي، لتحديد تجريبي لقواعد تعاقب الظواهر. إن اختلافات الإشكالية تتوقف هنا على خصوصية المشكلة المنهجية للعلوم الإنسانية أكثر منها إلى طبيعة الموضوع . إن الوضعية الابستيمولوجية للعلم التاريخي تتميز بالفعل بنقطتين أساسيتين لما كانت تحتله، بالنسبة إلى التفكير الكانطي، الفيزياء النيوتونية: إن أمر العلم نفسه هنا إشكالي ومهام المنهج تطرح مشكلات نوعية، بما أن المؤرخ يجب أن يرد الارتباطات التي تصل الحوادث الفردية واللامتكررة معقولة، وليس فحسب تعيين قواعد التعاقب.

حاول فيبر من خلال وفائه إلى الأثر التاريخاني إذن تحديد، بواسطة تحليل نظري، الإجراءات الضرورية المفترضة في عمل المؤرخ، لحل في الوقت ذاته حدود الموضوعية التاريخية وذلك المتعلق بالدلالة النوعية للسببية في العلوم الإنسانية.

- **ما ذا تعني السببية التاريخية؟**

إن نقطة انطلاق تحليل فيبر هي حدث: مهما تكن القناعات الفلسفية للمؤرخين، يستدعي التاريخ مبدأ السببية حالما تتخطى مجرد السرد. سواء تعلق الأمر بالبحث عن «أسباب» لواقعة أو بتعيين «نتائجها»، يلجأ المؤرخ دائما، ضمنيا على الأقل، بمقارنة التطور الحقيقي لما يمكن أن يحدث إذا

كانت الواقعة المراد تعيين أهميتها التاريخية لم تحصل: «لأجل توضيح العلاقات السببية الحقيقية، فإننا نبني أخرى لاواقعية» ( *WL* , p. 287; trad., p. 319 ). هذا هو معنى المثال الشهير الذي يستعيره ماكس فيبر من ميير Meyer : حينما يقول المؤرخ بأن نتائج معركة ماراطون Marathon كانت بقاء وتفتح الحرية الإغريقية، فهو يعتبر ضمنيا، أنه إذا كان عاقبة المعركة أمر آخر، فيمكن أن نفترض، على وجه الاحتمال، بأن الفرس قد تصرفوا مثلما فعلوا في ظروف مماثلة - وكان بإمكانهم، مثلا، تفضيل إقامة وتوسيع نظاما تيوقراطيا. فهنا يوجد تفسير سببي: خلاص الحرية الإغريقية هو النتيجة الملائمة لنصر الماراطون؛ مع ذلك، فإن هذا التحليل، بعيدا عن إنكار لا تعيين الصيرورة التاريخية، يسعى أن يسند إلى الماضي نفس بعد اللايقين الذي نتفق في العادة على إرجاعه إلى المستقبل: إذا كانت معركة ماراطون قد «أنقذت» الحرية الإغريقية، فذلك لأن مصيرا آخر كان مشروعيا ممكنا [59] .

هكذا، حتى وإن كان اللجوء إلى التفسير السببي أساسي لكل علم تاريخي، فإن علاقات السببية التي يقيمها المؤرخ ليس لها إلا مجرد وضع للاحتمال وليس للضرورة: أن تقول بأن ب هي نتيجة أ، فذلك ببساطة يعني القول بأن دراسة المعطيات ومقارنة الوضعيات يحثنا على اعتبار بوصفها احتمالي بأن غياب أ سينجر عنه غياب ب. علاوة على ذلك، فإن مصلحة المؤرخ في استخدامه للسببية يختلف استخدام السوسيولوجي لها: إذا كان هذا الأخير يهدف إلى تحديد اطرادات، فإن الآخر يبحث عن رد الأهمية الخاصة للتسلسل الوحيد معقولة. لقد ألح ريمون آرون، في هذا الصدد، على التحول الذي تخضع له أيضا لدى ماكس فيبر مقولة السببية:

(...) « لا تختزل أبدا العلاقة السببية في التاريخ إلى مساواة. بالفعل، إذا كنا سنكتب تاريخ صيرورة، فذلك لأننا نميز الحالة النهائية عن الحالة السابقة. غير أن السبب لا يتحدد باعتباره السابق الثابت والمتحول؟ أليس هناك تناقض في الحديث عن سبب أو أسباب حادثة فردية؟ يجيب فيبر بأن فكرة السببية تتضمن عنصرين: من ناحية قاعدة للتعاقب، ومن ناحية أخرى رابطة بين مصطلحين. حسب الظروف، يتم التأكيد على هذا العنصر أو ذاك. في التاريخ فإن معنى القاعدة يميل إلى الاندثار لصالح رابطة ديناميكية » [60] .

مع ذلك، حتى وإن كان آرون على صواب في إصراره على أصالة السببية التاريخية، لا يبدو أن هذه يمكن أن تكون مفصولة تماما عن كل

فكرة للانتظام.

كيف يصبح، بالفعل، تحليلا سببيا في التاريخ؟ بنفس الطريقة التي يختبر بها الفيزيائي قيمة فرضية ما بعزلها عن المتغيرات لاكتشاف العوامل المحددة، يعدل المؤرخ في الفكر واحدا من عناصر الظاهرة التاريخية لتحديد أهميتها السببية: «إن التجريد الأول يتضمن، كتب يقول فيبر، (...) تعديل في الفكر، في معنى محدد، واحدا أو مجموعة مكونات سببية مسلم بها في مسار الأحداث، ليطلب منا فيما بعد إذا كان بعد هذا النوع من التعديل لشروط الصيرورة، سيكون بإمكاننا توقع نفس النتيجة (في النقاط الأساسية) أو إلى نتيجة أخرى وما هي» ( *WL* , p.273; trad., p. 300 ). في حين أن بحثا كهذا لن يكون ممكنا إلا إذا رجعنا، ضمنيا على الأقل، إلى انتظامات سوسيولوجية؛ في المثال المذكور، لا يمكنني أن أقول بأن معركة ماراطون كانت لها أهمية تاريخية حاسمة (تسمح بتطوير ثقافة «حرة»، عقلانية وعلمانية بدلا من ثقافة دينية تيوقراطية) إلا إذا افترضت مسبقا أن منطوقا يحتوي هو ذاته قاعدة: انتصار الفرس كان سيؤدي إلى تفضيل «ثقافة تيوقراطية - دينية، أين نجد أصلها في الأسرار والوحي الإلهي والتي كانت ستدور تحت رعاية الحماية الفارسية حيث نعرف أنها تستعمل في كل مكان، بقدر المستطاع، الدين الوطني بوصفه أداة للهيمنة» ( *WL* , p. 273-274; trad., p. 300-301 ). بالتأكيد، فالقاعدة المطبقة (لقد سعى الفرس إلى ترقية هيمنة من طراز تيوقراطي في البلاد التي غزوها) ليست بكل صرامتها إلا محتملة - غير أن الأمر نفسه ينطبق على «القوانين» السوسيولوجية؛ أيضا، حتى وإن كانوا قرارات أو حوادث فردية (وكما هي، غير مكررة) مأخوذة وكأنها علل فاعلة، فإن قانون السبب لا يمكن أن يعزى إليها إلا عند نهاية التحليل الذي يفترض «مساواة» معينة في الظواهر. في الواقع، هنا كذلك، يتبين أن فيبر وفي بعمق إلى روح الإبستيمولوجيا النيو كانطية: فالوضع الذي يحيله إلى السببية التاريخية يعتبر عنصر مماثلة *analogon* في الطريقة التجريبية.

نظرية تماما، مبنية على تحليل من الفرضيات المسبقة للخطاب التاريخي، فإن النظرية الفيبيرية للسببية تنتهي إذن إلى تحرير العلوم الإنسانية من الفرضية التي تثقلها كاهلها غموض الدوغماطيقي بين الضرورة و السببية ، من دون بنفس القدر افتراض مسبق التأكيد الدوغماطيقي للحرية وللعارضية. في أعين فيبر، تبقى مع ذلك ميتافيزيقيا حيادية وبناء عليه ينبغي أن تكون أيضا منسجمة مع هذه وتلك من الفرضيات، لمّا

ندرك أهميتها الدقيقة بالنسبة إلى العالم.

بداية، إذا كان التأكيد على الضرورة الكونية يبدو أنه يستبعد كل لجوء إلى فكرة الممكن، ففي الواقع بسبب غموض بين اهتمام كل من الميتافيزيقي والمؤرخ. بالفعل، حتى إذا سلمنا بأن، في ذاتها ، كل الوقائع تتتابع بالضرورة، فهذه الأطروحة لن تسعف المؤرخ، الذي لا يكون هدفه البرهنة على الضرورة الكونية، لكن فقط تفسير صيرورة فردية أو إعداد اطرادات مضبوطة؛ بيد أنه وبالتحديد فهذه المهمة لن تسير بشكل جيد إلا إذا سلمنا، بالنسبة إلينا على الأقل، بأن الصيرورة الحقيقية ينبغي أن يتم التفكير بها وكأنها صيرورة ممكنة ، تتعلق بقرارات إنسانية نفذت عبر العارضية [المصادفة] [61] .

على العكس، إذا ما سلمنا بأن الحتمية التاريخية ليست منسجمة مع التمييز النمطي للممكن والضروري، يتوجب كذلك إثبات بأن التأكيد على الحرية غير كاف أيضا لتحطيم التصور الفيبيري للسببية: إذن ينبغي البرهنة كيف يمكن لفكرة الحرية الإنسانية أن تتصالح مع مقتضيات علم تفسيري .

- **الحرية الإنسانية والعقل التاريخي:**

منذ بداية أعماله المنهجية، تبنّى ماكس فيبر موقفا أصيلا ضمن تيار «الفلسفة النقدية للتاريخ»، الذي يترجم بتعريف جديد للعلاقات الموضوعة منذ دلتاي بين الفهم والتفسير؛ في حين أنه، تقليديا، كان الإصرار بالأحرى حول ما يفصل «علوم الذهن» عن «علوم الطبيعة»، يشدّد فيبر على التناظرات المنهجية بين نموذجي المعرفة: «من وجهة نظر منطقية، تفسير ظواهر الفهم لها تماما نفس القاعدة التي للظواهر الطبيعية» ( *WL* , p. 278; trad., p. 299 ). من المؤكد، أنه بقي وفيا إلى الفكرة التي ورثها دلتاي Dilthey من فيكو Vico : العلوم الإنسانية تختلف عن علوم الطبيعة من حيث إن دراسة العالم الإنساني، فهي هذه الأعمال الخاصة التي يصادفها العقل؛ وعنده، حتى وإن كانت المشكلة على الدوام مشكلة فهم معنى النشاط البشري، فهذا الفهم ينبغي أيضا أن يترافق من أجل أن يصبح موضوعيا، بتفسير سببي للظواهر الاجتماعية.

يتوجب إذن البرهنة أنه، مهما تكن الطبائع النوعية للسلوكات الإنسانية، فلا شيء بها يمنع من إمكانية التفسير السببي. في حين، أن الصعوبة الأولى تكمن هنا في التباسات مفهوم الحرية: بالنسبة إلى ميير Meyer ، علي سبيل المثال، تستلزم الحرية الإنسانية عدم توقعية راديكالية للفعل البشري الذي يحد على الفور أهمية التحليل السببي في التاريخ. في

هذا، بنفس الكيفية التي برهن بأن السببية كما تفهم جيدا لا تستبعد لا حتمية التاريخ، يجيب فيبر حتى ولو أن تأكيد الحرية الإنسانية (الذي هو، كقضية ميتافيزيقية، لا يعود إلى الميتودولوجيا التاريخية) لن يكون منسجما مع البحث عن المعقولية وعن التفسير السببي.

إن الفعل الحر، بالفعل، الذي لن يؤثر عليه لا «الضغط الفيزيائي ولا السيكولوجي»، ولا «المشاعر» أو «الاضطرابات» التي يمكنها أن تعكر «صفو الحكم» - إنها الفعل العقلاني؛ أو هذا، بعيدا عن تحدي التوقع، هو على العكس الأكثر معقولية بوضوح: «إذا لم يكن للتاريخ شأن إلا بنشاط "حر" بهذا المعنى، أي عقلي، فإن مهمته ستكون بالغة السهولة. بالفعل، نستطيع إذن استدلال بطريقة مشتركة الهدف، "الباعث" و"المبدأ الأساسي" للفاعل ابتداء من الوسائل المستخدمة، وكل اللامعقوليات... ستكون عندئذ مقصية» ( *WL* , p. 227; trad., p. 234 ).

هنا يبرز انشغالين. يعيد فيبر التأكيد أولا على الحياد الميتافيزيقي للميتودولوجيا التاريخية، ضد الفكرة القائلة بأن قناعة فلسفية معينة (مضادة للحتمية) تشكل الافتراض المسبق لصلاحية المنهج التاريخي ( WL, p. 226; trad., p. 233 ). بأكثر عمق، يريد كذلك البرهنة بأن التاريخ بإمكانه المطالبة بعقلانية «تفسيرية»، دون التخلي لهذا عن نظام أساسي لـ «علوم الذهن». من جهة أخرى، بالفعل تلعب الصدفة أيضا دورا هاما سواء في علوم الطبيعة وفي العلوم الإنسانية: الحتمية على الدوام جزئية، ولا تستند أبدا على الشمولية فلا شيء يمنع إذن بروز اضطراب غير متوقع ضمن نسق «حتمي» ( WL, p. 220-221; trad., p. 224-225 )؛ لكن من جهة أخرى، فإن الطابع الدلالي للفعل الإنساني يعطي للعلاقات الموضوعة من طرف العلوم الإنسانية بداهة حيث لا تكون أية علاقة ميكانيكية محتملة. هكذا، كلما كان الفعل عقليا أكثر (أو أقل يكون ميكانيكيا)، كلما كانت علاقته بنتائجه أكثر بداهة؛ فإمكانية فعل «عقلي» (ومن ثمة إلى حد ما «حر») مفترضة مسبقا من قبل العلوم الإنسانية:فبالقدر الذي نتمكن معه من مقارنة الفعل اللامعقول بالفعل المعقول (وليس من خلال «الانتظامات الطبيعية»: cf. *WL* , p. 227; trad., p. 235 ) نستطيع ردها معقولة.

إن تحليل فيبر لمشكلة السببية في العلوم الاجتماعية يمتد إذن على مستويين متمايزين منطقيا، سواء إذا اعتبرنا فقط تعاقب الحوادث، أو إذا تساءلنا عن شروط معقولية الأفعال الإنسانية. في مستهل تحليل فيبر، وجدنا

الفكرة الكانطية للمنهج، التي تفترض أن مقولة السببية يجب أن تقلص إلى خطاطة [رسم] لتعاقب الظواهر حسب قاعدة ما؛ مع إعادة تأهيل الاستدلال السببي بغية الفهم العقلاني للأفعال الإنسانية، وعلى العكس كان التفكير في السببية انطلاقا من فكرة الفعل المنتهي الهادف إلى إنتاج بعض الظواهر. بهذا المعنى، تصير إذن السببية ذات أهمية كبيرة بأكثر مما نكون إزاء قضية وقائع دلالية وليس إلى اطرادات ميكانيكية. هكذا يبتعد فيبر عن التيار المهيمن في «الفلسفة النقدية للتاريخ» ليعتبر أن صلاحية التفسير السببي تفرض نفسها علينا أيضا بأكثر وضوح ضمن تأويل الوقائع الإنسانية وكذلك في قضايا علوم الطبيعة، بما أن التفسير الفهمي للأفعال الإنسانية يشمل كل حذف سببي ينطلق من معنى مقصود إلى سلوك فعلي .

يمكننا إذن القول، مع س. كاستورياديس * C. Castoriadis ، بأن للسببية في العلوم الإنسانية أهمية أعظم بكثير منها في علوم الطبيعة:

« من المؤكد، كتب يقول هذا الأخير، بأننا لا نستطيع التفكير في التفكير من دون مقولة السببية، وحتى لو، خلافا لما أكده الفلاسفة المثاليون، فإن التاريخ يشكل بامتياز المجال الذي يكون فيه للسببية معنى، لأنه يأخذ في البداية شكل التعليل وأن بمقدورنا أن نفهم التتابع السببي، وهو الأمر الذي لا نقدر عليه في حالة الظواهر الطبيعية (...) سواء كان ذلك تحت صيغة التعليل، أو تحت صيغة النتيجة التي تحصل لأنه نكون قد وضعنا قصديا الشروط، أو من الأثر المحتوم ولو كان غير إرادي لهذا الفعل، أو ذاك، نحن نفكر ونفعل باستمرار وفقا حياتنا لنمط السببية » . [62]

في العلوم الإنسانية، يهدف التفسير السببي فعلا إلى البداهة عندما يرتكز التحليل على أفعال عقلانية أو مفهومة مباشرة؛ ومع هذا، فإنه يجد ثانية طابعا غير مباشر وتجريبي تماما في الحالات الأكثر عددا أين تكون المشكلة إعادة تشكيل فكريا وزن التبريرات اللاعقلانية أو الغامضة أو بتقييم الجزء الدقيق للفعل العقلاني في المجرى الحقيقي.

إن الأهمية الممنوحة إلى الفعل القصدي لا تنقص شيئا من تماسك ابستيمولوجيا فيبر، لأن هذا الأخير يُخضع ميتافيزيقا الحرية إلى اختزال مماثل لذلك الذي أخضع إليه دوغماطيقية الضرورة. فالفعل الحر، يقول فيبر، هو بالأساس الفعل المعقول الموجه بقيمة أو المتكيف مع هدف ما؛ في حين، وانطلاقا من التعريف فإن هذه تفترض دائما على اختلافا بين الغايات والوسائل، وتراتبية بين أنماط شتى من الوسائل: فهي لا معنى لا

معنى لها إلا في صلتها بتعدد من الصيرورات الممكنة؛ عموما، فإن إعادة التشكيل الافتراضية لما يمكن أن يكون عليه سلوك عقلاني للفاعلين يقترح بالأحرى، بمقارنة، الفاعلية السببية للقرارات «اللامعقولة» ومن ثمة نسبيا غير متوقعة [63] .

نصادف مرة أخرى إذن قلب المصادرات المعتادة للعقلانية التي سجلناها فيما مضى: مثلما أن التحليل السببي هو من يتيح إحالة بُعد اللاتحديد إلى الماضي، الذي نمنحه عموما إلى المستقبل، إنه الظاهرة للفعل العقلاني الذي يسمح بفهم ثقل التبريرات «اللامعقولة» والأخطاء الاستراتيجية. بيد، أنه وراء نقد الدوغماطيقية العقلانية، ترتبط نظرية السببية أيضا بمظاهر التفكير لدى فيبر:إنها تستدعي منهج الأنماط المثالية (التي تتيح مقارنة الفعل الواقعي بالفعل العقلي)، وفوق ذلك، تقتضي إعداد تصنيف لأشكال النشاط حسب كثرة أو قلة «عقلانيتها».

2 - الأنماط المثالية

من المحتمل أن يُشكّل تعريف مقولة النمط المثالي [64] المساهمة الأهم لـ فيبر في إبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية. بالنسبة إلى فيبر نفسه فإن هذه المساهمة تكمن أساسا في توضيح منهج كان معمولا به في العلوم الإنسانية، أكثر من كونها اختراعا لإجراء بحث جديد. إن المشكلة المركزية، مثلما هي في تحليل السببية، هي البرهنة على إمكانية علم اجتماعي موضوعي، مع طرد وَهْم علم اجتماعي استنباطي يذهب من المفهوم إلى الواقع. بهذا المعنى، فإن أغلب كبار السوسيولوجيون، حسب فيبر، استخدموا منهجا يتشابه مع طريقة الأنماط المثالية، حتى وإن كانت الاتجاهات الدوغماطيقية قد قادتهم غالبا إلى تشييء بناءاتهم الخاصة؛ فعلى سبيل المثال، المفاهيم الماركسية (الرأسمالية، الإقطاع)، هي أدوات استكشافية خصبة، من طبيعة مثالية نمطية، تصبح عقبات أمام فهم الظواهر الاجتماعية لما ننسى دلالتها المنهجية لنجعل منها كيانات مخفية خلف الواقع [65] .

إن النمط المثالي هو بناء فكري، «يوتوبيا» **utopie** نحصل عليها بالتركيز بواسطة الفكر على عناصر محددة للواقع [66] لكننا لا نصادفا مطلقا ما يساويها امبريقيا [67] . فبتصورها هكذا، تسمح لنا طريقة الأنماط المثالية بتكوين مفاهيم فردية حيث تكون علة وجودها السماح بـ «دراسة الفردانيات التاريخية» [68] .

إن بناء الأنماط المثالية هو إذن المهمة الرئيسية للسوسيولوجيا وهي لا

تختزل في مجرد بحث استنباطي لكل ما يمكن أن يقرب مجموعات تاريخية متعددة. لتكن، على سبيل المثال، الرأسمالية: المشكلة ليست في إعداد بواسطة الاستقراء ما هو مشترك بين الرأسماليات الإنكليزية، الألمانية، إلخ. وإنما باختيار في التاريخ، بخضوعنا إلى قواعد التماسك المنطقي، خصائص شمولية دلالية التي سنقارنها مع الواقع، بغرض رؤية إلى أي حد تتشابه الظواهر الملاحظة في مجتمع معطى أو لا مع نمط خالص كما هو مكوّن. فالنمط المثالي ليس هو إذن لا نمط جنيس ولا هو نمط «وسيلة» أو إحصائي ما دام أنه يصلح للتفكير في العيني التاريخي (وليس في إبراز الاطرادّات) وبأن الدلالة التي يسمح بإرجاعها إلى الوقائع الاجتماعية غير منفصلة عن «الارتباط بالقيم»:

« كلما كنا بإزاء مسألة تصنيف الصيرورة التي تتجلى في الواقع تحت صورة مكثفة، صرنا أكثر على اتصال بمسألة المفاهيم شاملة. على العكس، كلما أعطينا أكثر شكلا ثقافيا للعناصر التي تشكل أساس الدلالة الثقافية النوعية للعلاقات التاريخية المعقدة، أخذ أكثر فأكثر مفهوم أو نسق المفاهيم طابع النمط - المثالي. في الواقع، إن الهدف من بناء مفاهيم أنماط - مثالية يتضمن في كل مكان وفي كل زمان الوعي الصارم ليس بما هو عام، وإنما على العكس بالطبيعة الخاصة للظواهر الثقافية » ( *WL* , p. 203, trad., p.198 ).

تحتل مقولة النط المثالي مكانة معتبرة في ميتودولوجيا ماكس فيبر؛ إنها تفترض مسبقا انفصال المفهوم عن الواقع (ومن ثمة النقد عن الوهم النظري)، إنها لا تنفصل عن التفكير حول دور «الارتباط بالقيم» وحول حدود المنظورية، إنها تحدد العلاقات المركبة بين سوسيولوجيا فيبر والنظريات السابقة أو المعاصرة، إنها تتيح إيضاح العلاقات بين السوسيولوجيا والتاريخ.

**- ميتودولوجيا ضد ديالكتيكية:**

إن طريقة الأنماط المثالية هي قبل كل شيء ضد - هيغيلية بما تضعه إلى جانب نشاط العالم (وليس في انتشار محايث للفعلية ) دلالة الموضوع المراد معرفته. ومن هذا المنظور، فهي كذلك ضد ديالكتيكية . يتأسس الديالكتيك الهيغيلي في الواقع على الفكرة القائلة بأن الفكر يجب أن يجد في ذاته مجددا عقلانية العمل في الواقع وذلك بجلب «تناقضات» الواقع إلى لحظات تطور شمولية ما؛ في حين، بما أنها تفترض بأن دلالة الظواهر الاجتماعية مبنية من قبل العالِم انطلاقا من وجهة نظر خاصة (أو بواسطة مركب مؤقت لمجموعة محددة من وجهات النظر)، فإن المنهج

الفيبيري لا يمكنه بطبيعة الحال إلا رفض الزعم بإدماج «تناقضات» الواقع ضمن النمط المثالي.

إن هدف العالم يتمثل في بناء مفاهيم غير متناقضة (ومن ثمة، غير جدلية ) والتي لا تعبر إلا عن وجهة نظر جزئية ، بما أن لا محدودية العالم المحسوس تسمح ببناء لا محدودية من الأنماط المثالية؛ وهكذا فالنمط المثالي هو نتيجة للاختيار، وهو يترك خارجه «تناقضات» الواقع، حيث لا تنتمي الدراسة إلى السوسيولوجيا، ولكن إلى التاريخ.

باعتبارها ضد - ديالكتيكية، فإن مقولة النمط المثالي تتيح لنا أيضا فهم كيف يمكن لمعقولية اللاعقلاني أن تصبح معقولة [متصورة]، من دون أن يجر ذلك إلى الفكرة التي تعتبر أن اللاعقلاني هو مجرد تجلي ظاهري للعقل. من المؤكد، أن فيبر، مثل هيغل وخلفائه، يأبى أن يجعل معقولية العالم التاريخي تابعة لفرضية تفوق الأسباب العقلية في السلوكات الإنسانية؛ إن منهج الأنماط المثالية يقود من جهة أخرى إلى توضيح أهمية اللاعقلانيات من كل نوع (مشاعر، أخطاء، إلخ)، من أجل فهم النشاط الواقعي، وذلك باعتبار هذا الأخير «مثل انحراف قياسا إلى السير الذي كان يفترض انتظاره في فرضية سلوك عقلي».

إن الكيفية التي طرح بها فيبر مشكلة معقولية اللاعقلاني تتعارض مع ذلك جذريا مع الأثر الهيغيلي. فالإشكالية الهيغيلية تفترض بالفعل مفهوما جوهريا «للعقل» (التاريخ ليس فقط قابلا للتفسير، إنه يحقق غايات عقلية) وتستوجب قطيعة مع وجهة نظر الوعي النهائي. لذا، بالنسبة إلى هيغل، فإن إسناد العقل للامعقولية البارزة للسلوكات البشرية، ليست فحسب تقييم الأهمية السببية للأفعال الإنسانية «اللامعقولة» ضمن مسار التاريخ: هي البرهنة على أنه وراء الأهداف المرسومة من طرف الفاعلين، لا معقولية أفعالهم ما هي إلا الوسيلة التي يستخدمها العقل لبلوغ غاياته. أما بالنسبة إلى فيبر، فعلى العكس، تحدد العقلانية قبل كل شيء نوعا معينا من الفعل الفردي ، المكيف مع الأهداف أو القيم التي تسعى إلى تحقيقها: تبدو إذن عنده الأفعال اللامعقولة وكأنها عجز للعقلانية وليس كعلامة لعقلانية أعمق. بهذا، فإن تحليل فيبر، الذي يضع في المقدمة إعادة بناء استراتيجيات الأفراد، يعدل عن تجاوز وجهة نظر الوعي النهائي: وهو ما ينبغي، بالنسبة إلى هيغل، تخطّيه (إن ميزة العقلانية «الشكلية» - بمعنى الفعل الواعي - في تحليل الوقائع البشرية) تصبح إذن عند فيبر أفق البحث العلمي الذي لا يمكن تجاوزه.

- **الاستعمال الجيد للنظريات الدوغماطيقية:**

مثلما أن نظرية السببية لا تدّعي فعل شيء أكثر من أنها تستخلص الافتراضات المسبقة المستلزمة ضرورة بواسطة نشاط المؤرخين، فإن تصور فيبر للأنماط المثالية ليس له من موضوع سوى توضيح طريقة سبق استعمالها فعليا في العلوم الإنسانية. إن وظيفته إذن، من ناحية سلبية، البرهنة أن بعض النظريات المعارضة بوضوح سوسيولوجيا فيبر، هي في الواقع منسجمة مع هذا التصور عندما نردها إلى أنماط مثالية، ضد دوغماطيقية أصحابها.

وهكذا نفهم بشكل أفضل، بدايةً، ما هي العلاقة المعقدة التي يقيمها فيبر مع ماركس. إن سوسيولوجيته لا تتعارض مع نظيرتها عند ماركس بوصفها نظرية «ستاتيكية» إلى نظرية «ديناميكية» ما دام أنه يقبل تماما إمكانية بناء أنماط - مثالية للتطور). فببساطة، وخلافا لـ ماركس، لا يطلب فيبر من مخططاته الديناميكية البرهنة على «الضرورة التاريخية» لبعض التطورات (على سبيل المثال، الانتقال من المجتمع الوسيطي إلى الرأسمالية)، إنما فقط بتمديد معرفتنا للمجتمعات الواقعية، وبما هي غير قابلة للاستنباط، من خلال المقارنة بين التطور «الحقيقي» والتطور «النمطي».

لنتخيل على سبيل المثال، أننا نكون نمطا مثاليا للتطور والتراكم في مجتمع «منظم بصرامة حسب مبدأ الحِرَفية [المهارة]». إن الاهتمام في فهمنا لصيرورة المجتمعات الوسيطية سيكون كالآتي: لمعرفة ما إذا كان المسار الإمبريقي للتطور هو فعلا نفسه ذلك الذي قمنا ببنائه، ينبغي مقارنته بمساعدة هذا البناء المنظور إليه على أنه أداة استكشافية، وذلك بإجراء مقارنة بين النمط - المثالي والوقائع. إذا كان النمط - المثالي قد تشكل بـ «دقة» وبأن المسار الواقعي للأشياء لا يتطابق مع المسار النمطي - المثالي، فإننا نقدم الدليل على أن المجتمع الوسيطي لم يكن «حِرَفيًا» بصرامة في بعض العلاقات ( *WL* , p. 203, trad., p. 198 ). إذن بحق ما سجله ناقد ماركسي لـ فيبر، حيث إن التناظرات بين التصور الفيبري للرأسمالية وبعض التحليلات الماركسية، تحيل التعارض بين فيبر وماركس إلى صراع حول معنى الضرورة التاريخية: لدى فيبر لا يمكن للمجتمع الرأسمالي الحديث (...) أن يبدو وكأنه الثمرة الضرورية للصيرورة التاريخية المعروفة والمحددة بعناية، إنها تظل بالنسبة للباحث النتيجة الأكثر عارضية لصيرورة متعددة» في أنه على العكس «يمثل التفسير الماركسي (...) الرأسمالية بوصفها الثمرة الضرورية لتحلل البنية الإقطاعية» [69] . الاختلاف بين فيبر وماركس لا يتوقف إذن بقدر كبير على مضمون التحليل السوسيولوجي للرأسمالية أو للعالم الإقطاعي

بقدر ما هو حول قانون المفاهيم العلمية، وفوق ذلك، على أهمية «الديالكتيك» التاريخي.

إن الغموض بين التفسير العلمي وأحكام القيمة يشكل أيضا، في نظر فيبر، عقبة عادية في وجه فهم الأهمية الدقيقة للعلوم الاجتماعية. بيد، أن هذا الغموض في حد ذاته مرتبط باستعمال غير شرعي لمفاهيم من طبيعة «مثالية - نمطية»: وإذا كان النمط المثالي يحتفظ بالفجوة بين المعرفة والوجود، إذا، كان كأداة للمعرفة، فإنه وسيلة البحث الإمبريقي لما هو كائن، وهو ليس معيارا ، ولن يسمح بالحكم على ما هو كائن. هذا هو، على سبيل المثال، «التباس المشكلات» الذي يعيبه ماكس فيبر في نقده للتيارات الراديكالية لليبرالية:

« إن النظرية الاقتصادية الخالصة في معناها "الفرداني"، كما كتب، هي سياسيا وأخلاقيا "حيادية"، والتي كانت وسيلة منهجية لاومة وستظل من دون كذلك، قد تم تصورها من طرف المدرسة الراديكالية لليبرالية وكأنها الانعكاس الكلي للواقع "الطبيعي"، بمعنى الواقع غير المستلب بفعل الحماقة الإنسانية، ولهذا السبب وبما أن لها طابع "واجب - وجود"؛ بعبارة أخرى فإننا نسبنا إليه صلاحية مثالي في دائرة القيم بدلا (أن ننظر) نمطا - مثاليا يستخدم أثناء بحث امبريقي يرتكز على "الوجود". وفي أعقاب التطور في السياسة الاقتصادية والاجتماعية، حصل تغيّر في تقدير الدولة، فإن رد الفعل الذي تبع ذلك في دائرة التقويمات اصطدم أيضا وبسرعة في تلك الخاصة بالوجود وتم رفض النظرية الاقتصادية المحضة ليس فقط بمعنى المثالي - صلاحية ما كان لتكون لها مشروعة أبدا - بل كذلك لذلك الإجراء المنهجي في دراسة الواقع » ( WL, p. 522-523, trad., p. 471-472 ).

إن الغموض المذكور هنا يتقارب مع ما أخطأت فيه الماركسية بمعنى، أنها مثلها، الليبرالية الراديكالية تأقنم بناء فكريا (افتراضيا) في مطلق مستقل عن النشاط الفكري الذي يكون، فعليا، أنتجها. هذا الغموض من الأهمية بمكان، بالنسبة إلى ماكس فيبر، فإن للاقتصاد الكلاسيكي قيمة نموذجية لميتودولوجيا الأنماط المثالية: إنها تتيح في الوقت ذاته ببناء «الجدول المثالي» للاقتصاد الرأسمالي [70] وتقييم المسافة التي تفصل شكلا من النشاط «العقلي» (السلوك الاقتصادي المناسب لماهيته) عن كثرة «اللامعقوليات» التي «تربك» الحياة الاقتصادية [71] ؛ إن لها إذن مكانة مركزية في آن واحد في تفسير الرأسمالية وفي تكوين نموذج النشاط العقلي في الغائية. الشيء الذي

يمنع تكوين نموذج "معياري" مطلق ، إنها أولا نسبية العقلانية الاقتصادية، التي تفترض الاختيار (في جزء منه اعتباطي) لنوع معين من الغايات (الفاعلية الاقتصادية) في حين أن لا شيء يمنع في البداية أن تكون غايات أخرى معطاة في المجتمع (أو في نية الحاكمين) [72] . علاوة على ذلك، فإن البحث عن عقلانية اقتصادية نفسها لا يمكن أن يأخذ بعين الاعتبار البواعث المتعددة «اللامعقولة» (من وجهة نظر اقتصادية) التي تحدد سلوكات الفاعلين الاقتصاديين: بنفس الطريقة التي يجب على الفاعل الفردي أن يتكيف فيها مع السياق «اللامعقول» (مثلا، اضطراب في البورصة) فعلى السياسي أن يتوصل إلى تشكيل مع هذه الارتباكات (والتي، من وجهة نظر أخرى، يمكنها أيضا أن تبدو وكأنها مرتبطة باعتبارات «عقلانية» أخرى لكن ليست اقتصادية) [73] .

في تعليقنا بحرية على فيبر، يمكننا القول بأن ما يعارض به الدوغماطيقية الليبرالية، هو الفكرة القائلة بأن مسألة الغايات التي توجه الفعل في مجتمع معطى هي على الدوام مفتوحة ، لأنها تتعلق بالقرار ، وفي هذه الحالة فإن الليبرالية الاقتصادية ما هي بالنسبة إلى السياسي إلا تقنية ، والتي تأخذ مكانا لها ضمن تراتبية متغيرة وليست معطاة سلفا من أهداف سياسية، وحيث إن الفاعلية مشروطة من خلال قدرة السياسات على توجيه نشاط الفاعلين في اتجاه قبول أوامر «العقلانية» الاقتصادية. بيد، أن الطابع المفتوح للنقاش حول الغايات هو على الدوام، في التحليل الخير، ما ينكر الليبرالية الدوغماطيقية، كما يبينه، في سياق حديث، مثال نقد حاييك * Hayek لمفهوم العدالة الاجتماعية [74] ؛ حتى يستنتج من غياب معيار متغير لتوزيع متساوي للعائدات لا مشروعية كل سياسة في إعادة التوزيع، ينبغي بالفعل افتراض بأن الاختلاف الفعلي حول غايات الفعل السياسي لا يمكن أن يتم تجاوزه إلا بالتخلي عن الفعل الإرادي [75] . عكس ذلك، فإن «نزعة الحسم واتخاذ القرار» décisionnisme لدى فيبر، (حتى وإن، مثلما بين ذلك ك. أ. آبل * K. O. Apel وي. هابرماس * J. Habermas ، فإنه يمثل مظاهر مضادة للديمقراطية) موضوعها منذ البداية هو الإبقاء على إمكانية الاختيار بين درجات شتى من العقلانية مفتوحة، أو بين أنماط متعددة من الأهداف.

إن تقديس نموذج العقلانية الاقتصادية هو نفسه حالة خاصة من التباس أعم بين «النمط - المثالي» و«التقدير التقييمي»، وهو التباس بالأحرى صعب تجنبه مثل الإجراء الذي يرد الامبريقي إلى قيم يقترح

تلقائيا الانتقال إلى اتجاه تقييمي. عندما يعارض فيبر هذه المحاولة «بواجب أولي للمراقبة العلمية الذاتية»، فإنه لا يكتفي بإيعاز أخلاقي؛ إنه يدعو بالأحرى إلى جهد من التفكير الذي، في تذكيره بالأهداف الخاصة بالعلم، ينتهي إلى وضع تمييز بين نمطين من العلاقات مستوحى من اهتمامين مختلفين: «العلاقة التي تقارن الواقع بالأنماط - المثالية بالمعنى المنطقي و التقدير المُقوِّم لهذا الواقع على أساس المثل» ( *W.L.* , p. 200; trad., p. 193 ).

- **السوسيولوجيا والتاريخ:**

سواء تعلق الأمر باجتناب تحويل الأنماط المثالية إلى «مقولات ميتافيزيقية» أو الالتباس بين الوجود وواجب الوجود، فإن ميتودولوجيا فيبر تستند على الدوام إلى فلسفة التفكير حيث إن هدفها هو توضيح المعنى الذاتي وحدود الفكر العلمي. هذا الفكر النظري هو أيضا، مثلما هو لدى كانط نفسه [76] ، فلسفة الانفصال، التي تعرف في كل مكان فجوات غير قابلة للاختزال: بين المفهوم والواقع، بين الوجود وواجب - الوجود، بين الدلالة والسببية، إلخ. فهذا التوجيه هو ما يفسر العلاقات التي تقيمها، عند ماكس فيبر، السوسيولوجيا والتاريخ. إذا كان فيبر يُسلّم بإمكانية بناء «أنماط مثالية للتطور»، والواقع أن ما يبقى فحسب أن التاريخ هو ما له علاقة تعاقبات فردية التي تقود حقيقة من مجتمع إلى آخر، من دون أن تتمكن السوسيولوجيا من ربطها بـ «قواعد للتاريخ» مزعومة. إن كتابا مثل الاقتصاد والمجتمع لا يقدم تفسيرا للتاريخ الكوني باعتباره سيرورة وحيدة، حتى وإن كان هدفه توضيح المقولات المفترضة من قبل العلم التاريخي.

لهذا فذلك لا يفيد بعدم وجود علاقات متبادلة بين السوسيولوجيا والتاريخ. فتحليلات دور السببية في العلوم الإنسانية يهدف بدقة إلى البرهنة كيف أن اللجوء إلى التفسير السببي له، بالنسبة إلى السوسيولوجيا، قيمة التحقق ؛ مقارنة التطور «النمطي - المثالي» للتاريخ ومعناه الحقيقي يتيح وضع القيمة الموضوعية للتحليلات الاجتماعية مرورا بفهم المعنى المقصود من قبل الفاعلين على تفسير الاطرادات الاجتماعية: ينبغي أن يكون الفهم خاضعا للتحقق بواسطة التفسير لأن، تحليلات الفهم، في حد ذاتها، ليس لها إلا قيمة افتراضية [77] .

لهذا لم يتم تجاوز الفجوة بين السوسيولوجيا والتاريخ: ففي سوسيولوجيا الدين، يتيح تحليل دور الأخلاق البروتستانتية في نشأة الرأسمالية التحقق من التجانس، على مستوى الدلالات، بين بعض عناصر

المذهب الكالفيني والاتجاه المستحدث إزاء العالم الطبيعي والإنساني، لكنها لا تدعو أبدا إلى تقديم تشكيل الرأسمالية وكأنها سيرورة مستنبطة من تطور الاعتقادات الدينية. خلافا لذلك، فبالبرهنة على طابعها المحاكي (البعيد عن البروتستانتية الأصلية) لبيوريتانية الرأسمالية، يساهم تحليل ماكس فيبر في تحطيم الوهم الاسترجاعي للحتمية.

مع هذا التمييز الصارم بين السوسيولوجيا والتاريخ، يخلص فيبر إلى تمييز استعمالين ممكنين للوقائع «العارضية». بغية تحليل ممارسة المؤرخين وإبعاد التصورات التي تهدم المشروعية، لا يكفي فقط، بالفعل، بتوضيح أن التفسير السببي ينسجم مع إمكانية لتعدد صيرورات تاريخية؛ يجب أيضا قطع الصلة مع الحكم المسبق الذي يرى أن الاهتمام بواقعة فردية يتداخل مع أهميتها التاريخية، أي مع فاعليتها السببية. وكما يلاحظ ماكس فيبر، فإن الممارسة الأكثر ألفة للمؤرخين تناقض تماما هذا الالتباس: وقائع مجردة من كل أهمية تاريخية، بما أنه من دون آثار واضحة، يمكنها أن تكون مع ذلك ذات فائدة علمية كبيرة كونها عناصر دلالية لجدول مرحلة، أو بوصفها خطوط مميزة لنمط مؤسسة أو نشاط. يمكن إذن للحدث العارضي أن يتدخل بكيفيتين اثنتين في الخطاب التاريخي: يمكنه أن يكون سبب ماهية *ratio essendi* ضمن تسلسل سببي ولكن أيضا مجرد سبب معرفة *ratio cognoscendi* في إدراك شمولية مبنية فكريا (مفهوم عام أو نمط مثالي) [78] .

فمن استعمال إلى آخر، يتغير الوضع المنطقي للعارضي بشكل عميق. فإذا أخذ كأنه سبب ماهية *ratio essendi* ، فإن فاعليته الخاصة تعارض مسبقا كل محاولة لشمولية التاريخ، لأن التحليل السببي يفترض مسبقا أن غياب حادثة أو فرد مهم في سياق معطى يمكنه أن يغير مجرى التاريخ.

أما إذا أخذ على أنه سبب معرفة *ratio cognoscendi* ، فعلى العكس، فإن الحدث الفردي يمكن أن يوجد مدمجا في شمولية، حيث إن المبدأ الخاص يتجلى في كل واحد من عناصره.

وخلف هذا التمييز بين السوسيولوجيا والتاريخ، تقود الميتودولوجيا الفيبرية إلى فك مظهرين لـ «علوم الذهن» سعى التقليد الهيغيلي إلى ربطهما: إن الفهم الشمولي للمجتمعات أو للمراحل التاريخية وإعادة بناء التسلسلات المعقولة سببيا للتاريخ. بيد، أن هذا التمييز كليا ثمين، لأنه يتيح رد بعض المجادلات الكلاسيكية إلى مشكلات زائفة ناتجة عن غموض بين مستويين للتحليل من المفروض أن يظلا نهائيا متمايزين.

من دون شك، فإن أشهر تلك المناقشات تلك التي تمت، في التقليد الماركسي، ضمن نص بليخانوف Plékhanov حول دور الفرد في التاريخ . نعلم بأن الفرد، بالنسبة إلى بليخانوف، (أو، بشكل أعم، العارضي) لا يمكن أن يكون في التاريخ قانون آخر سوى ما يكون في صورة وجود للضرورة وأنه يتوجب علينا دوما افتراض بأن، بغياب هذا الفرد (أو الحدث) على ما يبدو مهم في التاريخ، فإن مسار الأشياء كان من الممكن أن يكون «فيما هو أساسي» متشابه. إن عصب البرهنة، يكمن هنا في الفكرة القائلة بأن الأفراد، عظماء كانوا أو بسطاء، لا يفعلون سوى «التعبير» عن الطبائع العامة لحقبتهم: مثلما على سبيل المثال كانت الرأسمالية تستدعي تكوين فئة من المقاولين تعمل على تراكم الهدف الرئيسي في حياتهم، إن أزمة النظام الفرنسي القديم ينبغي «ضرورة» أن «تترجم» من خلال ضعف الأوساط القيادية للمحكمة وبفشل المصلحين الأكثر استنارة. غير أنه جلّي، من وجهة نظر فيبر، بوجود التباس بين خطة الدلالة وخطة السببية. إذا ما حولت إدراك العقل العام لمرحلة ما، لمجتمع ما، أو لوسط، أستطيع من دون شك اعتبار أنه يعبر ببروز نمط خاص من الأفراد، لا يكون فيه الرجال الحقيقيون إلا نماذج؛ لكن إذا ما أردت تحديد التأثير الدقيق لفرد أو لحدث خاص، فينبغي علي ضرورة إعادة بناء فكري لصيرورة أخرى غير تلك الواقعية، وافتراض بأنه، بغياب هذا الإنسان أو هذا الحدث الخاص، فإن التاريخ سيكون مختلفا.

لنتساءل، مثلا، إن كان ممكنا أن تحصل ثورة أكتوبر دون جهد لينين Lénine . إن ماركسيا أرثوذوكسيا لن يجيب إلا من خلال طريقتين: إما أن يقول بأن الثورة كانت في جميع الأحوال ضرورية وأنه، بغياب لينين، فإن فردا آخر كان سيلعب نفس الدور، أو أنه سيقحم من الخارج الفكرة القائلة بقطيعة ممكنة في التاريخ، أي باستدعاء عنصر «إرادوي» volontariste للماركسية وبالتالي مناقضة مسلماته النظرية الخاصة. في المقابل، فإن مؤرخا «فيبيريا»، يُسلم من دون شك، بإرجاع إخفاقات التحديث في روسيا إلى ظهور نموذج من الإنسان مكون من قبل الثوريين الاحترافيين، فالمجتمع الروسي، كان فعلا، في سنة 1914، في حالة أزمة لكن لا شيء أجاز له استنتاج ضرورة الثورة البلشفية، التي تعتمد أيضا على عوامل خارجية مثل الحرب العالمية [79] . ولتقييم آثار وأهمية الثورة الروسية، فإنه ينطلق على العكس من تحليل وضعية الإمبراطورية، من بنياتها الاقتصادية أو من القوى السياسية الحاضرة، والنظر إلى «تناقضات» المجتمع الروسي

على أنها علامة على تعدد الصيرورات الممكنة، وليس محركا لتطور «ضروري».

هكذا، برأي فيبر، فإن البحث عن الاتساق الدلالي الذي يشكل الاهتمام الأول لدى العالِم ينبغي أن يصاحبه انشغال بالتحقيق السببي، حيث يُعبّر في الآن نفسه عن اقتضاء الموضوعية العلمية والحساسية إلى الطابع المفتوح دوما والذي هو غالبا مأساوي للوجود التاريخي: فالميتودولوجيا الفيبرية هي إذن، في الأصل مشتملة على تفكير فلسفي للتاريخ.

3 - وحدة الميتودولوجيا الفيبيرية

- **الوعي التاريخي وزمان الفعل:**

إن نظرية السببية التاريخية وطريقة الأنماط المثالية، كلتاهما تنحدران من نقد الوهم النظري في العلوم الإنسانية، وهما إذن متجذرتان في نفس المشروع: التوفيق بين مقتضيات الاتساق المنطقي والثراء العيني اللذين يزعمان إرضاء المذاهب الدوغماطيقية مع التأكيد، من أثر نقدي وضد دوغماطيقي، على لااختزالية الواقع إلى المفهوم. هنا حيث تفترض الدوغماطيقية إمكانية وضرورة اختزال كلي التاريخانية إلى التفسير السببي، فإن الابستيمولوجيا الفيبرية، بتمديدها للثورة الكوبرنيقية في الحقل الخاص للعلوم الاجتماعية تقلب دلالة الطموح العقلاني: في الوقت الذي تبدو إلى ذلك الحين أنها توجب احتواء التنوع السوسيو - تاريخي ضمن إطار مقدس لقوانين تطور، فيصبح التحليل العلمي الوسيلة المفضلة لإظهار الجزء اللامختزل في عدم التحديد الذي يتضمنه التاريخ الواقعي. إن النماذج العقلية للفعل الإنساني (الاقتصاد الكلاسيكي، مثلا) تعمل إذن على تثمين ثقل الحوافز أو العوامل اللاعقلية في سلوك الفاعلين الاجتماعيين؛ السوسيولوجيا الديناميكية، عندما تلجأ إلى أنماط مثالية للتطور، فإنها توظفها من أجل استبعاد لا إستنباطية التحولات التاريخية؛ أخيرا، فإن التفسير السببي، بمقارنة صيرورة الواقع بصيرورة أخرى ممكنة، يحيل إلى الماضي اللاتحديد الذي يعترف به الوعي العام للمستقبل.

من بين كل الشراح، يكون ريمون آرون من دون شك هو من أحسن التعبير عن الدلالة الفلسفية لهذا الانعكاس، من خلال تبيان كيف أمكن لـ ماكس فيبر، التعبير عن وحدة عميقة لافتراضات النشاط والمعرفة التاريخية، خلف التعارض الواضح بين العالم والسياسي:

«... إن التحليل السببي الاسترجاعي متصل بتصور للصيرورة التاريخية.

هذه المنهجية المجردة مرتبطة بفلسفة للتاريخ. لكن هذه الفلسفة هي الخاصة بالتاريخ الوضعي وتتوقف عند حدود وضع شكل لما نفكر ونحياه جميعنا تلقائيا. فلا يوجد إنسان الفعل يتصرف بقوله على كل حال هذا يؤدي إلى نفس الشيء؛ لا يوجد إنسان الفعل يفكر بان إنسانا آخر مكانه يفعل نفس الأمر، إذا كان هذا لا يفعل الشيء نفسه، أن تكون النتيجة مختلفة. إن ما يرده ماكس فيبر في صورة منطقية، هو التجربة التلقائية و، في تقديري، أصيل، للإنسان التاريخي، بمعنى ذلك الذي يعيش التاريخ قبل بنائه » [80] .

ينبغي أن نضيف، بما أنه يقع أساسا على مخطط نظري (إنه يجيب عن السؤال: ما هو الشيء الذي يفترض ضرورة حتى يصبح التاريخ معقولا ويصير للفعل معنى؟)، إن فكر فيبر لا ينتهي فحسب إلى التأكيد على الانفتاح الجذري للتاريخانية أو إمكانية القرار. إذا كان، فعلا، الزمان منسجم (ما كان ماضي لنا كان مستقبلا لأناس آخرين) [81] ، يمكننا أيضا القول، مثلما أن الماضي كان غير محدد كالمستقبل، فالمستقبل بنفس القدر كالماضي، يمكن التفكير فيه تحت مقولة السببية، وإذا كان إنسان الفعل كما وصفه آرون يقدر أن ما يقوم به سيكون له آثار أخرى كما يفعل إنسان آخر، فذلك جيد لأنه يفترض بأن ردود فعل الفاعلين الآخرين هي (نسبيا) متوقعة، ومنطقيا مستقلة عن الحتميات الاجتماعية، ومن ثمة فالمستقبل، ليس أكثر من الماضي، ليس مفتوحا تماما. إن نموذج النشاط المثار من طرف ريمون آرون ليس هو لا العقلانية التطبيقية ولا الفعل الخلاق وإنما العقلانية الاستراتيجية، الشيء الذي، تماما بقدر ما أن ميتافيزيقا الضرورة، تستبعد تلك المتعلقة بالصدفة أو بالحرية الراديكالية.

- **تحولات النزعة النقدية:**

في نهاية تحليلاته، نستطيع فهم المشروع الذي ألهم التفكير المنهجي لـ فيبر. فالإبستيمولوجيا الفيبرية قبل كل شيء تستند على نقل، إلى حقل العلوم الاجتماعية، فلسفة كانطية جديدة، قريبة جدا من تلك التي نجدها في مدرسة ماربورغ؛ مقولاتها المركزية (النمط المثالي، السببية المطابقة) تتضمن الموضوعات الكبرى للفلسفة النقدية: حد لا يختزل بين المفهوم والواقع، تعارض بين المنهج والوجود، نقد تشيؤ المفاهيم العلمية. هذه الفلسفة تنتج، بتماثل مع تلك الخاصة بالأوهام النظرية، نقدا صارما لفلسفات النزعة المنظورية الراديكالية أو اللا عقلانية الخلاقة.

مع ذلك، فإن فكر ماكس فيبر يمثل أيضا تغير هام في الإشكالية

النقدانية. بادئ ذي بدء حتى وإن كانت النزعة «المنظورية» الراديكالية و«الارتباط بالقيم» تابعين للبحث عن الموضوعية، فإن ما يتبقى في الحقيقة هو، أن نظرية المعرفة لدى فيبر تمنح مكانة جديدة إلى الذاتية الامبريقية للعالم وإلى اهتماماته المتموضعة تاريخيا. علاوة على ذلك، فإذا ما بحث دوما عن شروط تواصل أو اتفاق بين مختلف «وجهات النظر»، فإن فيبر يبتعد عن التراث النقدي، لكون هذا الأخير «كلاسيكي»، على خلفية هذا التأليف.

لدى ماكس فيبر، فإن حل مشكلة الموضوعية التاريخية يتوقف فقط على اكتشاف انتظامات من النمط السببي في التجربة التاريخية، وإعداد إجراءات صورية للبرهنة والتدليل التي تفرض نفسها على الجميع، مهما تكن المنافسة بين «وجهات النظر»؛ حتى وإن، من منظور لآخر، الاهتمامات الذاتية التي توجه البحث تظل غير قابلة للاختزال، يكفي أن يتمكن أصحاب وجهات النظر المختلفة من الاتفاق حول معايير الموضوعية. إن تجاوز النزعة المنظورية لا يستلزم إذن اكتشاف وجهة نظر نهائية ، انطلاقا منها، ووراء الفوضى البادية للقرارات الفردية، يمكن للتاريخ الكوني أن يتصور وكأنه مجهز بوحدة المعنى، لأنها تحقق غائية عقلية. بيد أن هذا هو بالضبط ما يفترضه الحل الكانطي لمشكلة وحدة التاريخ؛ بالنسبة إلى كانط، فإن المشكلة لا تكمن في تحديد تحت أية شروط يمكن للتاريخ أن يكون علما موضوعيا بقدر ما هي في تبيان كيف يمكن لفكرة تاريخ عقلاني، مستحيل التفكير فيه طالما نتمسك باعتبار الأفعال الفردية، قد يصير ممكنا عندما نتموقع من وجهة نظر التاريخ الكوني، منظورا إليه على أنه الوسيلة التي تستعملها الطبيعة لتحقيق غاياتها الأخيرة [82] : «بما أنه يستحيل (على الفيلسوف) افتراض بالجملة لدى بني الإنسان وفي لعبة سلوكاتهم أقل رسم متعقل شخصي، يجب عليه بحث على الأقل ضمن هذا المسار العبثي للأشياء عن رسم للطبيعة: فهذا سيجعل على الأقل ممكنا، بصدد المخلوقات التي تسلك من دون إتباع مخطط ذاتي، تاريخ مطابق لمخطط محدد من طرف الطبيعة» [83] .

هكذا، حيث يصف كانط «مركزا منظوريا» مفضلا، يكتفي فيبر بالبرهنة كيف يكون التواصل ممكنا بين مختلف وجهات النظر. وبناء على هذا، تتخلى الإبستيمولوجيا الفيبرية الفكرة التي تذهب إلى الطابع المناسب والدلالي (المنجز عقليا) للتاريخ وحده من يسمح بتخطي اللاتماسك الأولي للتنوع التاريخي: حتى يكون التاريخ ممكنا كعلم، يكفي أن نتمكن من

اكتشاف الترابطات المعقولة والاطرادات السببية، وإن لم يكن ممكنا إرجاعها إلى أي «رسم للطبيعة».

هذا التغير في الإشكالية النقدية يرجع قبل كل شيء إلى الطرح الجديد للمشكلة من طرف فيبر، والذي هو إمكانية قيام التاريخ كعلم وضعي وميتافيزيقي محايد ، وليس شروطا في ظلها يمكن للتاريخ الكوني أن يكتسب معنى. بهذا المعنى، فإن الإشكاليتين الكانطية والفيبيرية ليستا غير منسجمتين، نظرا لأنها تتطابق مع نظامين من الاهتمامات المتمايزة لكن إثباتها يمكن التفكير به: ذلك المتعلق بإبستيمولوجيا للعلم التاريخي وذلك المتصل بفلسفة التاريخ [84] . ومع ذلك فالإشكاليتين تبقيان متنافرتين تماما. عند كانط، خارج فلسفة التاريخ، وفي انتظار بناء جديد للتاريخ الكوني من منظور هدف الطبيعة، فلا يوجد تاريخ إلا الامبريقي منه، متفوق ولكن من دون عقلانية خاصة؛ عن اكتشاف «قصد الطبيعة» باعتباره «سلكا ناقلا» يمثل بالنسبة إلى التاريخ ما يكافئ نظريات كيبلر Kepler ونيوتن Newton بالنسبة إلى علم الطبيعة. على العكس، يأخذ فيبر بعين الاعتبار، المشكلة المطروحة بنشأة التاريخ «العلمي» في القرن التاسع عشر، بمعنى البدء بتنفيذ، ضمن الخطاب التاريخي، إجراءات جديدة في التحقيق، متقاربة مع المنهج التجريبي، غير قابلة للاختزال في التطبيق على «معطى» لفلسفة التاريخ موجودة سلفا [85] . إن إبستيمولوجيا فيبر، منسجمة مع فلسفة التاريخ لكانط، وفية للتراث النقدي، لا تستعير إذن منها هذه التساؤلات الأكثر أصالة.

إلا أنه يجب أن نضيف بأنه لدى فيبر، هناك غياب ما يساوي «قصد الطبيعة» لـ كانط (أو «مكر العقل» الهيغيلي) وهو ما يترجم أيضا مظاهر أخرى في فكره. إن الفلسفة الكانطية للتاريخ تتضمن فعلا تصورا «موضوعيا» [86] للعقل وغايات «الطبيعة»، والتي هي بالضبط تلك التي توضع هنا موضع تساؤل. يحتفظ مع ذلك ماكس فيبر بمقتضيين من الفلسفات الكلاسيكية للتاريخ: التفكير في تاريخ الإنسانية باعتباره واحدا (الشيء الذي يؤسس لديه كونية تصنيف أشكال النشاط)، والعثور على سلك ناقل لتفسير التاريخ الكوني (الذي هو معطى من خلال موضوع عقلنة المجتمع). فتفكيره إذن يحتوي على مثل فلسفة التاريخ، وليس فحسب إبستيمولوجيا نقدية للعلم التاريخي. إن أصالة فيبر تتمثل، في أن عنده، مفهوم العقلنة * rationalisation يستبعد الطابع التي اعترفت بها العقلانية الحديثة على الدوام للعقل، منذ الأنوار إلى هيغل. إن عقلانية فيبر، وقد

قلنا ذلك مرارا منذ هوركهايمر * * Horkheimer وماركوز *** Marcuse ، صورية ليس لأنها تكون عقلا عمليا، وإنما على العكس بالمعنى الذي تشير إليه فقط تلاؤم جملة وسائل إلى هدف أو الاتفاق بين سلوكات وقيم، من دون أن تعتبر هذه الأهداف أو هذه القيم في حد ذاتها «معقولة» موضوعيا. إن عقلنة العلاقات الاجتماعية لا تبدو إذن، وكأنها تحقيق غايات الطبيعة أو بوصفها علامة لفعل عناية إلهية (وإن تكن محايثة)، لأنها أكسيولوجيا [قيميا] حيادية، في أنها لا تحقق أية غاية تكون في حد ذاتها عقلية، وفي أنها تترك كلية مسألة معنى التطور الاجتماعي؛ فهي إذن ليست توسطا بين الطبيعة والحرية (كانط)، ولا هي توفيقا للعقل مع نفسه (هيغل).

بعيدا عن أن تكون إضافة خارجية، فإن إعادة التأويل هذه لفكرة العقل التاريخي تترجم أولا شرطا داخليا للفكر التاريخي.

لقد رأينا أن تعدد المنظورات لا ينسجم مع وجود العلم التاريخي إلا إذا توفرت الجماعة العلمية على قواعد صورية للموضوعية. غير أن لوحدة العلم التاريخي هذه تلازم ضروري بوحدة موضوعه، بمعنى وجود إنسانية واحدة. فوحدة العلم التاريخي، مع ذلك، لا تمنع كثرة منظورات التفسير، ولا تمنع كذلك تنوّعا لا يقبل الاختزال «للارتباط بالقيم»: بنفس الكيفية، فإن وحدة التاريخ الإنساني لا تتغلب على الانقسام بين أنساق القيم الحاضرة في مختلف أنماط المجتمعات، وليس بأكثر من عدم تمكنها افتراضها مبدءا للتراتبية المشاركة بين الثقافات المختلفة [87] . بهذا، حتى وإن سلمنا بشيء ما مثل منطق التطور التاريخي، فهذا الأخير لن يكون فقط افتراضي (كما هو «قصد الطبيعة» لدى كانط): إنه يترك كذلك مسألة قيمة صيرورة: العقلنة من دون أن يبت فيها.

فهذا التصور مرتبط أشد الارتباط بتفكير فيبر حول افتراضات العلم التاريخي، والتصور الفيبري للتاريخ يقدم إذن خصائص تميزه بشكل أعمق عن الفلسفات السابقة.

بالنسبة إلى جل فلسفات التاريخ الكبرى، حتى نهاية القرن التاسع عشر، فإن التاريخ هو بامتياز الدائرة حيث يبدو الفصل التام بين الوقائع والقيم مستحيل، لأن التاريخ الكوني يشكل صيرورة تلقائية لعقلانية موضوعية للمجتمعات الإنسانية؛ بقدر ما يتم التمسك بالتاريخ عقليا فعلا، فالمنظور الشمولي يعبر إذن في هذه الفلسفات، عن تراتبية طبيعية كلية بين مختلف الحقب التاريخية (وأنساق القيمة التي ظهرت) [88] . إن

التصور الفيبيري في «الارتباط بالقيم»، بالمقابل، ينطلق من هذا الشرط العفوي للعالم والذي يذهب إلى أن تفسير كل حقبة أو كل ثقافة ينبغي أن يكون بحسب قيمها الخاصة، وليس بالحكم عليها بالنسبة إلى قيم الملاحظ. وبنفس هذه الكيفية التي توفق من خلالها نظرية الموضوعية التاريخية تعددية المنظورات ووحدة العلم، كذلك فإن مفهوم فيبر عن العقلنة (الصورية) يهدف إلى منح النسبية العفوية للعلوم الاجتماعية الحديثة مع لزوم مبدأ وحيد لتفسير التاريخ الكوني؛ إنها تفترض إذن التأكيد على فصل جذري بين الوقائع والقيم [89] .

هذه القطيعة مع الإشكالية العقلانية لكانط وهيغل، والتي تمدد بالأولى ميولها الحاضرة من قبل لدى دلتاي أو زيميل * ، لا تمانع، بطريقتها، من أن تستعيدها السوسيولوجيا الفيبيرية بعضا من المسائل التي أدخلتها الفلسفة الهيغلية ضمن النظرية الاجتماعية: بوصفها علم فهم، فهي ترث، من خلال دلتاي، التفكير حول الذهن ، بوصفها نظرية العقلنة الاجتماعية ، فإنها تستعيد تحت صورة جديدة فكرة تاريخية العقل. المشكلة إذن بالنسبة إلينا تكمن في فهم في أي معنى تأخذه هذه المسائل ضمن سياق جديد للعلوم الاجتماعية المعاصرة.

# القسم الثاني
# سوسيولوجيا الفهم

# الفصل الأول
# فكرة علم الذهن

1 - أصول سوسيولوجيا الفهم

من الناحية الفلسفية، لا تتضمن سوسيولوجيا فيبر نقل النظرية النقدية للمعرفة إلى حقل العلوم الاجتماعية فحسب؛ فيبر يدعي أيضا أنه ينتسب إلى تيار، من دلتاي Dilthey إلى زيميل Simmel ، دافع عن فكرة تباين أساسي بين «علوم الذهن» والعلوم الطبيعية. بيد أنه وكما لاحظ دلتاي، فهذا التصور هو في ذاته خلاصة تراث طويل، يعود إلى أصول الفكر الحديث. لكي يكون فصلا جذريا ممكنا بين «الطبيعة» و«الذهن»، ينبغي أولا أن ينهار التصور الأرسطوطاليسي عن الطبيعة بوصفها نظاما تراتبيا وذو معنى [دالا]: كذلك هل في القرنين السابع عشر والثامن عشر، مع الأفكار الفلسفية حول نتائج الثورة الغاليلية والديكارتية أين يمكن أن نعيد الصياغات الأولى الواضحة للمبادئ التي يجب أن تزدهر في «الفلسفة النقدية للتاريخ».

من منظور كلاسيكي، نعتبر بأنه مع العلم الجديد لـ فيكو Vico حيث برزت الفكرة القائلة بأن للتاريخ قانون أساسي أصلي ومفضّل والذي يتعلق بأن بداخله الذات والموضوع هما أساسًا متماثلين:

« وسط الظلمات، كتب فيكو، التي تحجب الأزمنة الغابرة في القديم، سطع ضوء ولا يمكنه أن ينطفئ، حقيقة لا يمكننا أن نشك فيها: العالم المدني هو بالتأكيد عمل الإنسان، وبالتالي يمكننا، ويجب علينا أن نعثر على المبادئ في التعديلات ذكائه نفسه. فمن يفكر بالمسألة لا يستطيع إلا أن يندهش أن الفلاسفة الذين قاموا بدراسة العالم الطبيعي - والذي خلقه الإله وهو وحده من يعرفه - قد أهملوا العالم المدني للأمم والذي يستطيع البشر معرفته لأنهم هم الذين صنعوه » [90] .

من المناسب مع ذلك أن نلاحظ بأنه إذا كانت فكرة تطبيقه على تفسير التاريخ الكوني هي فكرة جديدة، فإن نظرية المعرفة لدى فيكو تندرج في حد ذاتها ضمن تقليد سابق، وخاصة، وأن فكرته الرئيسية (مبدأ الفعل الحقيقي [91] *Verum factum* ) يمكنها أن تأخذ دلالات جد متنوّعة.

إن المصدر الأول لهذا التقليد يوجد في موضوع لاهوتي : فمعرفتنا

بالطبيعة ليست بنفس مستوى معرفة الإله بها، لأننا لا نستطيع معرفتها إلا من خلال الملاحظة، في حين أن الإله يعرفها عقليا بقدر ما هي صنعه [92] . إن الأمر إذن يتعلق، في الأصل، بإثبات عدم تكافؤ بين الفهم الإلهي وقدرات الذكاء الإنساني: نحن لا نستطيع معرفة الطبيعة عقليا لأننا لم نخلقها؛ عن طريق عكس مميّز تماما، فقد حوّل الفكر الحديث النوذج التيولوجي الأولي لينتهي إلى تأسيس الاعتراف بقدرة خالقة للذاتية الإنسانية إمكانية علم صارم بغية فهم محدود. في البداية تحدد ذلك في الرياضيات، هذه الأنسنة لنظرية الفعل الحقيقي *Verum factum* تكتسي فيما بعد أهمية خاصة في الفلسفة السياسية الحديثة. فهذه بالفعل، كما أوضح ذلك كاسيرر Cassirer ، لن تجد تعبيرها الكامل إلا بوضع نظرية جديدة للمعرفة حيث تكون أسسها معطاة ضمن نظرية هوبز Hobbes للتعريف التكويني [الناسلي] [93] . فالمعرفة، حسب هوبز، معرفة بالأسباب، أي عن طريق النشأة التصورية للموضوعات المراد معرفتها؛ فالعلم لا يستند إلا على أشياء لها أسباب (باستثناء الإله) و حيث نكون نحن أنفسنا الأسباب. من هناك تكون قد تأسست، بمعية القيمة السامية للهندسة [94] ، الإمكانية، بالنسبة إلى العلوم الأخلاقية والسياسية، أن تصبح علوما برهانية: «السياسة والأخلاق، بمعنى علوم العادل والظالم، المُنصف والجائر يمكن البرهنة عليها قبليا ؛ بالفعل، فالمبادئ التي تشتق منها العادل والمنصف، وبالعكس، الظالم والجائر، نعلم ما هي، بمعنى أننا نحن من أوجد أسباب العدالة: القوانين والعقود».

خلافا لذلك، فإن اليقين وهو إذن معترف به إلى السياسة والأخلاق سيكون مرفوضا للفيزياء: «بما أن أسباب الأشياء الطبيعية ليست في مستطاعنا بل في الإرادة الإلهية، وأن الجزء الأكبر (أكيدا حول الأثير) منه غير مرئي ، فإننا لا نقدر على استنتاج خصائصها من أسبابها، لأننا لا ندركها» [95] .

كما ذكرنا ذلك غالبا [96] ، نصادف صياغات مماثلة لدى كثير من فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث تشكل في الغالب أحد الأدلة المفضلة للدفاع عن إمكانية سياسة وقانون طبيعي معقولين. في المقابل فإن ما يبدو أكثر إشكالا، هو دلالة نموذج الفعل الحقيقي، وراء علاقته الواضحة مع النزعة الذاتية الحديثة. بالنسبة إلى حنه آرنت * Hannah Arendt ، مثلا، فإن النظرية المشتركة لـ هوبز وفيكو [97] ، والتي حسبها فإن ما نفعله وهو بالنسبة إلينا الأكثر يُسرًا لمعرفته، يعبّر

عن الاستبدال، في الفكر الحديث، من متطلبات الحياة العملية (النشيطة) activa vita إلى المثالي من الحياة التأملية contemplativa vita ولا سيما انتصار الإنسان الصانع *faber homo* ؛ وفقا لها، فإن نموذج الحق/الفعل هو إذن في الحقيقة تكنولوجي : إنها يعلن في الوقت ذاته عن ميلاد العلم الحديث (الذي يستند إلى إنتاج اصطناعي لتركيبات تجريبية) وتلك المتعلقة بالتكنولوجيا السياسية (التي تعتبر المجتمع بوصفه حقلا مفتوحا بلا نهاية على الاستعمال «التقني» من أجل إشباع «الحاجات» و«المصالح». خلافا لذلك، فإن تراث نظريات الفهم (والذي تنتسب إليه من جهة أخرى حنا آرنت Arendt Hannah نفسها [98] ) يؤكد بسرور استحقاق فيكو وضع حد للغموض بين تفسير النشاط الإنساني والدراسة التجريبية للظواهر الطبيعية، ومن ثم فتح الطريق أمام تأويلية تاريخية.

بيد، أنه من الواضح بأن، نظرية الفعل الحقيقي، منظور إليها في ذاتها، تحتمل تفسيرين اثنين:لأنها تثير في الوقت نفسه إنتاج واعي لصيرورة اصطناعية وأيضا اختلاف الطبيعة بين الظواهر الدلالية والتداعيات الميكانيكية . في هذه الشروط، ربما يكون من الأنجع، بدلا من التماس تجانس تام «للحداثة»، مكرس على نمط واحد إلى ترقية الإنسان الصانع *faber homo* وإلى توسيع العقلنة التقنية، النظر إلى طروحات هوبز (ومثل، تلك الخاصة بديكارت، في سياق آخر) أنها رسمت فقط الإطار الذي ظهرت فيه المشكلات النوعية للفكر الحديث، من دون الاحتفاظ بالإجابات المقدمة وكأنها متغيرات بسيطة لطريقة تفكير متجانسة.

فيما يتعلق بهوبز، من الواضح، إذا أعدنا وضع نظرية التعريف التكويني ضمن مجموع المذهب، بأن فلسفته تتجه صوب تصور «تكنولوجي» للسياسة.

إن المسلمة المركزية لـ لوفياثان *Léviathan* هي، وبما أننا لا نستطيع النظر إلى العواطف الإنسانية بوصفها واحدة لدى جميع الناس، فإن العالَم الإنساني تسهل معرفته وهو بكيفية ما شفاف. بناء على هذا، نصادف لدى هوبز تركيبا، على ما يبدو متناقضا، بين ميتودولوجيا للـ «فهم»، تفضل الاستبطان، وأنثربولوجيا مادية ونفعية. إن الحكمة «إعرف نفسك بنفسك»، التي يستعيدها هوبز لحسابه الخاص تعني لديه بأنه، بما أن المشاعر الأساسية واحدة من إنسان لآخر، بقراءتي لذاتي أنا بأنني أستطيع فهم العلل التي تؤثر في فعل البشر [99] ؛ غير أن هذا الحل للرموز لا يكون في حد ذاته ممكنا إلا لأن التنوع البارز للمشاعر والاهتمامات ينحصر في الواقع في

موضوعاتها [100] . لكن، من هذه البساطة للطبيعة الإنسانية، تقدم لنا أنثربولوجيا ليفياثان *Léviathan* السبب: إنها تتصل بأن الإنسان كائن ذو حاجة وذو رغبة، حيث تُعبّر كل المشاعر عن ذلك، وتحت صورها المتنوعة، عن جهدها من أجل الحفاظ على ذاتها. إن وظيفة التفسير الأساسية إذن تكمن في هدم النفاق والعجرفة المعبر عنهما في الأخلاقيات الكلاسيكية أو في أوهام البطولة، لأجل رد الطموحات البشرية إلى أساسها النهائي.

إن ميزة العلوم الأخلاقية والسياسية (التي تترجم من خلال الدور المعطى للاستبطان) لا يمنع إذن بأن يكون العلم بالأساس واحدا : المعرفة ليست تأملا، وإنما علما بقصد القوة، *potentiam propter scientia* ؛ إن أصالة السياسة، تكمن بالضبط فيما يُعبّر عنه مباشرة الطابع الآداتي للعلم، لكنه لا يمنع هوية ماهية الفلسفة الطبيعية والفلسفة المدنية، اللتان تهدفان إلى معرفة الأجسام بواسطة معرفة الأسباب التي تعمل على تحريكها . [101]

إذا كان من السهل معرفة مشاعر البشر، فمن البديهي، في مبدئها، أن تكون للسياسة قابلية العقلنة التامة. إن تعريف الإنسان بوصفه كائنا ذو رغبة، ينفر من الألم ويبحث عن اللذة، فهذا يتيح لنا إعادة بناء بكيفية معقولة العلل التي أفرزت الصراع بين البشر وتدفعهم أيضا بإجماع إلى رغبة الخروج من حالة الطبيعة: «حرب الكل ضد الكل» تدعو بطبيعة الحال تشكيل الكائن الاصطناعي الذي يستطيع وحده إعادة تركيب العلاقات بين البشر بكيفية تحمي الأفراد. فأهداف الجمهورية واضحة، مثلما هي المشاعر التي تجعلها ضرورية؛ إنها تنبني على نفي ما يفرّق بين الناس (فالمشاعر من حيث هي أشياء بالغة التغيّر من شخص إلى آخر)، ولكن أيضا على الضمانات المعطاة للجميع من أجل حماية ما يجعلهم متشابهين (الرغبة في الأمن) [102] . إن لنظرية الفعل الحقيقي *factum verum* على الفور، لدى هوبز، استلزامات ليبرالية: مهما تكن مطلقية الحاكم، يجب أن يضمن هذا الأخير أمن المواطنين، بما أنه لأجل حمايتهم حيث أقام البشر ليفيثان ، مع هذا، فإن هذا المظهر لنزعة هوبز الاصطناعية يبقى في المستوى الثاني، وفلسفته السياسية، مثل نظريته في المعرفة، تلح كثيرا على قوى الجسم السياسي (أو العقل الحسابي) وليس على الحد منها. إن نظرية الفعل الحقيقي *factum verum* لها إذن بالأساس، ضمن نسق هوبز، ثلاث دلالات:

أ. مشروعية الاستبطان في «الفلسفة المدنية» لا تتضمن أبدا بأن

الفكرة القائلة بأن الأحداث الإنسانية لا يمكنها أن تفهم إلا من خلال طريقة مختلفة أساسا عن تلك التي تتفوّق في الفلسفة الطبيعية: فالاستبطان ما هو إلا شكل من الأشكال الخاصة للمنهج «التحليلي - التركيبي» الذي يترجم قبل كل شيء إمكانية، بالنسبة إلى العلم، اعتبار سلوكات الذوات البشرية شفافة.

ب. الهوية الأساسية للمشاعر البشرية هي إذن حالا أهم من تنوّع موضوعاتها؛ فمن الممكن إذن تصور سياسة عقلية وبناء الجمهورية انطلاقا من أفكار واضحة معبّر عنها ضمن التعريفات المشتركة.

ج. طبيعة الإنسان الحقيقية، أنه، كائن ذو حاجة وذو رغبة، وهو أيضا قادر على الحساب؛ فالمشكلة المركزية تكمن إذن لديه في تقييم الأهمية الذاتية للشهيات وللآراء من جهة، وللحساب العقلي من جهة أخرى. مع هذا، فالحساب والمداولة ليسا إلا استمرارية للشهيات (الوسيلة التي تستعملها هذه لكي تتحقق): فالفلسفة المدنية إذن مؤسسة على أنثربولوجيا في الوقت نفسه مادية وعقلانية، منتظمة وفقا لقطبي الشهية والحساب.

حتى يكون التفسير المقترح من قبل حنه آرنت دقيقا، يجب إذن أن تتواجد نفس الأفكار في النظريات اللاحقة. في حين، وحتى يحصل الاكتفاء بالفلسفات التي تقبل بمبدأ الفعل الحقيقي *Verum factum* ، فإن التفسير الذي تقدمه يناقض المبادئ التي تمنح المشروعية للتصور «التكنولوجي» للسياسة لدى هوبز [103] .

لقد رأينا أنه إذا كان هوبز يعتبر أن بناء الدولة يمكن أن يتم التحكم فيه عقليا، فذلك لأنه يتمسك بتنوع المصالح، الرغبات والآراء على أنها أقل أهمية من الهوية الأساسية للمشاعر الإنسانية. كذلك، حالما ننطلق من التنوع، فإن المشكلة السياسية تطرح بشكل مغاير: ينبغي أن نضع في المستوى الأول عملية تواصل الأفكار وانتقاء المصالح المشروعة الذي يمكن أن يتجلى منه إجماع؛ في هذه الشروط، فإن مبدأ الفعل الحقيقي *Verum factum* لا يؤدي كما هو الشأن عند هوبز إلى «نزعة بنائية» constructivisme جذرية، وإنما يشير فقط إلى أن المعايير الاجتماعية قابلة للفهم في نطاق ما نستطيع إرجاعها إلى نشاط اجتماعي، حتى وإن لم يكن مضمونا مسبقا التحكم العقلي في العمليات الاجتماعية.

فإعادة توجيه نظرية الفعل الحقيقي، وهي مشتركة لكُتّاب مختلفين من أمثال لوك وفيكو [104] ينتج عنها ثلاث نتائج حاسمة: هنا وحيث ينطلق هوبز من النشاط العقلي إلى غائية الأفراد، إنها تضع في المحل

الأول صيرورة بين - ذاتية، وتستبدل بالنموذج التكنولوجي نموذجا تأويليا، إنها تستبعد، أخيرًا، مُسلمة بساطة الطبيعة الإنسانية.

إذن بحق حيث إن النظريات المعاصرة للفهم تعترف بفضل فيكو وتعتبره أحد ملهيمها، والنظر إلى عمله في الآن نفسه على أنه استمرارية ونقد للفلسفة الحديثة.

في نقطة انطلاق تفكير فيكو، هناك نقد نقد لمبادئ فلسفة ديكارت، تستند إلى تقليد خطابي وجدلي لإعادة تثمين، ضد معيار البداهة ، بُعد المُحتمل و المُرجّح . منذ 1708، وضمن منهج دراسات زماننا [105] ، يرفض فيكو التعريف الديكارتي للحس المشترك بوصفه ملكة كونية لتمييز الحقيقي من الخاطئ وذلك للاعتراف على العكس القدرة على إدراك المحتمل :
«مثلما أن العلم نشأ من الحقيقي، والخطأ من المزيف، فكذلك نشأ الحس المشترك من المحتمل. فالمحتمل، يعبّر، فعلا، بكيفية ما عن الوسط بين الحقيقي والمزّيف، بقدر ما أن الحقيقي في الغالب الأعم لا يكون إلا نادرا مزيفا» [106] . فإعادة التأهيل هذا للتقليد الأرسطوطاليسي هو بديهيا صعب الانسجام مع تمثل «تكنولوجي» (بالمعنى الحديث للكلمة) للمجتمع: فإذا كانت الممارسة تنتظم حول المحتمل فإنها لا تستطيع الزعم بتحكم عقلي تام. في حين، وبعيدا عن أن تكون مهجورة في الأعمال اللاحقة لـ فيكو، فإن دفاع عن الحس المشترك يبدو أكثر فأكثر وكأنه أحد المبادئ الأساسية لفلسفته: إذن فابتداء منها حيث يتوجب تفسير الدلالة التي يأخذها عند فيكو مبدأ الفعل الحقيقي *Verum factum* .

فأكثر وكأنه أحد المبادئ الأساسية لفلسفته: إذن فابتداء منها حيث يتوجب تفسير الدلالة التي يأخذها عند فيكو مبدأ الفعل الحقيقي *Verum factum* .

في النصوص السابقة للعلم الجديد [107] *nuova scienza* ، فإن فكرة تبادلية الحقيقي والحدث خصوصا وكأنها مبدأ لنقد، عادية جدا في حد ذاتها، من فكرة الفيزياء العقلية: بما أننا لم نصنع الطبيعة فنحن لا نقدر على معرفتها عقليا، ففي الرياضيات فقط (حيث لا يتعامل الذهن إلا مع منتجاته الخاصة) نكون قادرين على معرفة قبلية. يمكننا من الآن تسجيل كذلك غموض معين لتوجيه فيكو، يبعده نهائيا عن فكرة الذاتية السيدة: إن ترقية القوة الخالقة للمهارة الذهنية *ingenium* لا يتوافق فعلا من دون تقليص معين لقدرة الوعي على ذاته، بما أن الكوجيتو *cogito* ليس معرفة حقيقية، بالمعنى الكامل: إنني أعرف إنتاجاتي ، لكن، وبما أنني لست

صنع نفسي، فإن هذه المعرفة تبدو كثافة كنه الوعي لذاته [108] ؛ علاوة على أن المهارة الذهنية *ingenium* يتبع هو ذاته الحس المشترك ، وهو ما يؤدي إلى مراجعة الأولوية الديكارتية للوعي «الخاص».

فبتمديد صلاحية مبدأ التعادل بين الصنع والمعرفة إلى التاريخ، فإن فيكو، وبعيدا عن تجذير النزعات «التكنولوجية» للفلسفة السياسية لـ هوبز، انتهى إذن إلى قلب أهم مسلماته: هنا وحيث يؤكد هوبز على إمكانية فهم مباشر لمنطق النشاطات الإنسانية بواسطة الاستبطان، يبيّن فيكو ضرورة حل *déchiffrement* الأشكال الرمزية المتضمنة داخل التجربة التاريخية والاجتماعية؛ أيضا يرفض في الوقت نفسه فكرة تحكم ذاتي لبناء علاقات اجتماعية [109] والأنثربولوجيا العقلانية للقانون الطبيعي الحديث [110] .

تكتسي فلسفة فيكو، بالنسبة للفلسفة المعاصرة، دلالة نموذجية. فما فعله كبار «ما بعد ديكارتيّين» postcartésiens للميتافيزيقا، فعله فيكو للتاريخ، مع قبول التثمين الحديث للذاتية، إنه يعيد اكتشاف في التاريخ وفي المجتمع عدم قابلية بعد الغموض للاختزال والذي كان دوما للنشاط الإنساني ذاته. أيضا، وحتى إذا تغير الإطار المفاهيمي لفلسفات التاريخ بشكل عميق، بين فيكو ودلتاي، فإن التأكيد الفيكوي [نسبة إلى فيكو]، بين التأويل، تحيين ما سيصطلح عليه فيما بعد الذهن الموضوعي ونقد المذهب النفعي يمثل على الدوام واحدة من الإمكانيات النمطية لنظريات التاريخ.

إن ما تم تعديله منذ ذلك الوقت، هو بالخصوص بنية فلسفة التاريخ . لدى فيكو Vico ، فإن فكرة العناية تحُدُ من الخارج القوة الخالقة للذهن البشري (بواسطة المرجعية إلى إله متعالي وبواسطة فكرة التاريخ الدوري، دون منظور للتقدم)؛ لدى هيغل Hegel ، ولأن فكرة العناية تتقلص إلى فكرة معنى محايث للتاريخ، فإن نقد أوهام الوعي المتناهي يتناسب مع وعد بمصالحة الذات المتناهية والمطلق؛ المؤرخين اللاحقين، أخيرا، قل وعيهم أو كثر بمسلمات منهجهم، اجتهدوا مع النزعة الوضعية المعاصرة لإقصاء الفكرة نفسها لعقلانية جوهرية للتاريخ الكوني.

مع هذا، فإن مصير عمل فيكو Vico أظهر جيدا بأن العلم الجديد *nuova scienza* قد طرح مشكلات مركزية للرؤية المعاصرة للتاريخانية. فقد تشكل فكر فيكو Vico في سياق نقد طابع «أنانوي» solipsiste للكوجيتو الديكارتي: وضمن ذلك المتعلق بانتقادات ما بعد الثوريين (التقليديين والتقدميين) للنزعة الفردية في القرن الثامن عشر حيث سيعاد اكتشافه في القرن العشرين من قبل ميشليه * Michelet ومن طرف دلتاي Dilthey

(الذي يرجع هو ذاته إلى النقد الرومانسي للأنوار). إن تفسيره لمبدأ الفعل الحقيقي *Verum factum* يهدف إلى التوفيق بين الفكرة الحديثة للذاتية ونقد أوهام نزعة الفاعلية activisme التاريخية: هذا المبدأ ستكون له الدلالة نفسها لدى كل من هردر Herder ، هيغل Hegel أو دلتاي Dilthey .

أما بالنسبة إلى التعارض بين هوبز وفيكو، فإن دلالته لا تنفد في صراع «سياسي» بين «النزعة البنائية» constructivisme والثقة في النظام العفوي للتاريخ. فمن الممكن إذن، إذا أخذناها كعناصر ضمن تقلص مجدد «مثالي نمطي» لمنطق الفعل ذاته، لتوفيق مصادرات هوبز مع وعي الحدود التي يفرضها التناهي على عقلانية الأفعال الفردية. وبمعنى ما، يمكننا بالفعل اعتبار أن لـ هوبز أثر مستقبلي بعيد في «النزعة الفردية المنهجية»، حيث إن أبرز الممثلين هم أيضا منظرّين «للآثار العكسية» للفعل الاجتماعي: فالصراع بين النزعة الفردية الهوبزية [نسبة إلى هوبز] ووجهة النظر البين ذاتية لـ فيكو Vico لها من دون شك اليوم دلالة منهجية أكثر منها سياسية .

2 - الطبيعة، الذهن والحرية لدى دلتاي

نتفق على العموم رد التعارض إلى درويسون Droysen [111] ودلتاي Dilthey [112] . ذلك التعارض الذي أصبح كلاسيكيا بين الفهم المميز للعلوم الاجتماعية، باعتبارها «علوم الذهن» ( *Geisteswissenschaften* ) والتفسير بوصفه عملية نمطية لعلوم الطبيعة.

عند درويسون ودلتاي، فإن التمييز بين «فسر» و«فهم» له قبل كل شيء دلالة ضد تأملية وضد طبيعية .

في تقليد كبرى فلسفات التاريخ، يعارض دلتاي الاستحالة، من أجل وعي متناه، ولإدراك في نفس الصياغة دلالة التاريخ الكوني و مجموع أسباب سيره؛ في هذا التوحيد المزيف لتأويل المعنى و تفسير الأسباب، يتأمل دلتاي في سبب الفشل لمحاولة والتي ليست بالتحديد «علمية» (وهو ما يستوجب تمييزا صارما بين «جملة السببيات المتاحة لمعرفتنا» و«القيمة» التي يمكن أن تعطينا لنا) ولا نقدا (بما أن تقييم الماضي ليس هو ما يُفسّر نقطة انطلاق البحث) [113] . هذا الغموض هو علامة على تجاهل، الذات العارفة، للأصل الذاتي للتقييم: «القيمة والمعيار لا يوجدان إلا قياسا بنسق طاقاتنا (...) وليس لهما أي معنى يمكننا أن تتقدم به إذا ما قطعنا كل علاقة بينهما وبين هذا النسق. وإن تنظيما للواقع لا يمكن أن تكون

له أية قيمة في ذاته؛ وهو لا يملكها إلا بالنظر إلى نسق الطاقات» [114]
. وعلى العكس من ذلك فإن مهمة النقد ستكون إبراز، من خلال مجهود نظري، بأن دلالة التاريخ ليست معطى يسجله الهقل بشكل سلبي وإنما، على العكس، بأن الذات العارفة نفسها التي تتعرف في التاريخ الماضي على رمز لتجربتها الداخلية الخاصة: «فجميع الصياغات التي من خلالها نريد أن نعبر عن معنى التاريخ ليست إلا انعكاسات لأنانا الخاصة ولحياتها» [115] .

إن نقد الوهم النظري لا يؤدي فحسب إلى فصل إعادة بناء الأسباب والبحث عن الدلالة؛ ينبغي إذن التعرف على المكانة المركزية لهذه الأخيرة ضمن الاهتمامات التي توجه البحث في العلوم الإنسانية. من هنا، وبالتوازي مع نقد تقليد فلسفات التاريخ، من بوسيه Bossuet إلى هيغل Hegel ، تلك الخاصة بمحاولات كونت Comte ومل Mill لتوحيد ميتودولوجيا العلوم الإنسانية ومنهجية علوم الطبيعية:

«( العلوم الإنسانية) لها قاعدة أخرى وبنية أخرى غير تلك التي لعلوم الطبيعة. هدفها يتكون من مقولات تعطى لنا مباشرة ونحن لا نقدرها من خلال جهد استدلالي، وهي قابلة للفهم من قبل حسنا الداخلي؛ في هذا المجال، نحن نعرف ونفهم قبل الحصول على معرفة علمية. إن خاصية تاريخ هذه العلوم هي إذن تحليل بالتدريج لكل نمتلكه على الفورالذي نملك فيه معرفة وفهما مباشرين » [116] .

منذ مقدمة إلى العلوم الإنسانية ، نعثر إذن عن بعض الطروحات الأساسية التي تنظّم الإبستيمولوجيا الفيبيرية: تمييز البحث عن العلل والتفسير الدلالي، الاستمرارية، في العلوم الإنسانية، بين التجربة المباشرة والمعرفة العلمية. من اللحظة الحالية تأخذ أيضا، النزعة النقدية لدى دلتاي، وكما هي فيما بعد لدى فيبر، تأكيدات نيتشوية ، مع الإصرار على أهمية الذات المُقيّمة في تشكيل الموضوع العلمي. مهما تكن جدة تحليلات فيبر (الذي يحاول في بعض النقاط، مثلما رأينا، إلى تقليص التعارض بين «الفهم» و«التفسير»)، إنها إذن تتومقع في سياق فكري محدد سلفا، أين سيجد، في الوقت نفسه سوى المساهمة النقدية لـ دلتاي وأتباعه، الصعوبات الخاصة بمحاولتهم.

الصعوبة الأولى تتعلق بمغزى التمييز بين «الطبيعة» و«الذهن». ففي مقدمة إلى العلوم الإنسانية فإن عدم اختزالية الذهن إلى الطبيعة يتجلى بداية في التباين بين الصيرورة التاريخية، حدث الانبثاقات غير المتوقعة، وذلك الخاص بالطبيعة، المتاح بالكامل، نظريا وفعليا، إلى التوقع، بما أنه

خاضع إلى حتمية صارمة. إن القطيعة مع الاتجاه «الطبيعاني» لـ كونت وإعادة تأهيل المعيش تتطابق قبل كل شيء إذن مع إعادة اكتشاف البداهة الذاتية للحرية الخلاقة:

« إن الأسباب التي من أجلها تعودنا على فصل العلوم الإنسانية عن علوم الطبيعة وجعل منه كلا على حدة تدفع بجذورها إلى أعماق الوعي الذي يكون للإنسان عن نفسه وفي الشعور بالطابع الكلي لهذا الوعي... في عالم التاريخ هذا، فإن أفعال الإرادة - خلافا للتغيرات التي تجري في الطبيعة حسب نظام ميكانيكي والتي انطلاقا من المبدأ تضم كل النتائج التي تتبع - أفعال الإرادة، وبفعل تسخير طاقة وتضحيات حيث تظل الأهمية دائما ماثلة للفرد وكأنها حدث تجربة، تنتهي دائما إلى إنتاج ما هو جديد وفعلها يؤدي إلى تطور على الفرد كما على الإنسانية » [117] .

بفهمها هكذا، فإن الفهم التاريخي له جزء مرتبط بفلسفة الحرية الراديكالية ، مؤسسة، مثلما هي عند فيخته الشاب le jeune Fichte ، على تفسير قوة العقل العملي في العالم الحسي، أو، مثلما هو لدى كارليل Carlyle (الذي أعجب به دلتاي)، على تأويل «بطولي» لتاريخ الإنسانية.

هذا التصور لمهام العلوم الإنسانية، الذي يفترض رد التمييز بين الطبيعة و الذهن إلى التعارض الكانطي بين الطبيعة و الحرية ، يعرف صعوبات كبيرة. إننا نرى جيدا، بالتأكيد، كيف يمكنها أن تؤسس حدا لمزاعم التفسير السببي في العلوم الإنسانية، وحتى كيف يمكنها أن تندمج في فلسفة، حيث، تتقلص إلى دلالتها المنهجية، يغدو تفسير التاريخ من وجهة نظر نظرية منسجما مع الفكرة العملية للحرية الفاعلة [118] ؛ غير أن ما يتعلق بشأنه الأمر هنا هو بالضبط تعريف إسهام منهج الفهم بالنسبة إلى وجهة النظر النظرية نفسها وما ندركه بشكل خاطئ هو كيف يمكن لفكرة الحرية أن توجه إيجابيا منهجية العلوم الإنسانية. مثلما يقترحه دلتاي نفسه، فإن تفسير التاريخ الماضي من وجهة نظر الحرية الإنسانية يتضمن أساسا العثور في الماضي على «صورة» جهودنا الحالية لتحويل العالم [119] ؛ هكذا يكون لدينا تاريخ للعمل، للجهد أو «للنضالات التي تخوضها إرادتنا» والتي يكون فيها كل ما هو غير مفهوم كنشاط خلاق أو تحويلي يبدو وكأنه خمول inertie ويظل كما هو غير قابل للفهم. إننا نجد هكذا تخطيطا ثنائيا، مشابها لذلك الذي يسيطر على فلسفة الأنوار [120] : المتمركز على كفاح «الطاقة» ضد السلبية، التاريخ يترك خارجه الجزء الكبير من التجربة الإنسانية. إن تقليصا مثل هذا لأهمية الفهم التاريخي يشكل

بوضوح بتر لمشروع دلتاي Dilthey . إن التمييز بين العقل والطبيعة هو تمييز نظري، لا يمكنه أن يختزل إلى تعارض بين الطبيعة والحرية، لأنه يتوجب على علوم الذهن أن تدمج فهم الماضي التاريخي فيما يبدو لاعقلاني، والذي أخذته العلوم التاريخية للقرن التاسع عشر بعين الاعتبار، وذلك بإحداث قطيعة بالضبط مع «أفكار القرن الثامن عشر» [121] . لدى دلتاي، فإن التماثل الماهية بين الذات والموضوع للعلوم الإنسانية الذي يعطي لهذه العلوم وحدتها المنهجية؛ فالأمر لا يتعلق إذن بإعادة رسم للصراع بين الحرية الإنسانية والخمول التاريخي بقدر ما يتعلق بالعثور، في أصل الأفعال، عادات أو مؤسسات ماضية، مصالح أو دوافع يمكن لنا فهمها أو مقارنتها بما عندنا.

لفترة طويلة، فإن علم النفس هو ما شكّل بالنسبة إلى دلتاي Dilthey نموذج معرفة الفهم؛ أصالة منهج الفهم، في أن ترتكز على معيش متاح إلى تجربة مباشرة، خلافا للذكاء الرياضي والطبيعي الذي لن يدرك إلا علاقات خارجية وحيث إن «الكيفيات الحسية ممثلة» من دون أن تصير بنفس القدر «معقولة»:

« إن ثراء تجربتنا الخاصة يسمح لنا تخيل، بواسطة نوع من الانتقال، تجربة مماثلة خارجة ذواتنا وفهمها، وحتى القضايا الأكثر تجريدا للعلوم الأخلاقية، فإن الواقع في الممثل هو الأفكار تجربة معاشة وذكاء » [122] .

فمنذ الأعمال الأخيرة لـ دلتاي، مع هذا، فقد تم سريعا إدراك نقائص النموذج السيكولوجي، تحت التأثير المزدوج للنقد الهوسيرلي للنزعة السيكولوجية وإعادة اكتشاف المقولة الهيغيلية للذهن الموضوعي.

في البداية، فإن إعادة تشكيل المعاش بواسطة التعاطف تترك جانبا، في حالة الإنتاجات المدروسة بواسطة تأويلية دلتاي (أعمال فنية أو «رؤى للعالم» وُظّفت في أنساق فلسفية)، القصد المحدد للخالق (البحث عن الجمال أو الحقيقة). إضافة إلى ذلك، إنها تترك خارجها كل ما له، في الثقافة، موضوعية خاصة، مستقلة عن المنظور الخاص بالمواضيع الامبريقية؛ فهما يستند إلى سيكولوجيا التعاطف لا يمكنه التفكير لا في مثالية القضايا المنطقية ولا حتى بالفرق بين نشاط منظم عقليا صوب هدف و رد فعل عاطفي بسيط اتجاه مثير خارجي.

بانفصلال حتى استقلالية النشاطات الجمالية الخلاقة أو النشاطات العقلية، فإن ما ينبغي فهمه، ضمن منظور دلتاي نفسه، ليست التجربة المعاشة من طرف الفاعلين بقدرما هو في العملية التي تذهب من القصد

نحو التحقيق عبر هيكلة للأشكال الرمزية تفترض عالما موضوعيا وبين ذاتي معد سلفا. إن نموذج الفهم في هذه الحالة ليس هو إعادة تفعيل المعيش وإنما إعادة بناء عملية توضيع *objectivation* للنشاط الإنساني:

« إن حقل (علوم الذهن) مماثل لذلك الخاص بالفهم وبالتالي فإن هدف الفهم هو موضعة الحياة. هكذا فإن حقل علوم الذهن محدد بموضعة الحياة في العالم الخارجي. الذهن لا يستطيع أن يفهم إلا ما أبدع. فالطبيعة، وهي موضوع العلوم الفيزيائية، تحتوي على الحقيقة التي تشكلت باستقلال عن نشاط الذهن. فكل ما طبع عليه الإنسان علامته بواسطة نشاطه يشكل موضوع علوم الذهن » [123] .

إن الحدس الرئيسي لعمل دلتاي - هوّية الماهية، في العلوم الإنسانية، بين الذات والموضوع - يعبر عنه في صياغات موروثة من فيكو Vico : يمكننا فهم العالم التاريخي لأننا نحن من صنعه، في حين أن العالم الفيزيائي يبقى بالنسبة إلينا نهائيا معتم. ومثلما هو الأمر لدى فيكو نفسه، فإن مبدأ الفعل الحقيقي *factum verum* لا يعني أبدا بأن التاريخ البشري يكون مطلقا شفاف، ولا حتى إذا سعينا إلى تفسيره من وجهة نظر البراكسيس *praxis* ؛ فالأمر يتعلق فقط بإعادة تنشيط، عن طريق إعادة تشكيل الدلالات الهادفة، النشاط الذاتي الذي توضّع [أصبح موضوعيا] في العالم التاريخي. لإن المفترض في الفهم، ليس هو إذن أن يصير التاريخ ميدانا حرا من النشاط الإنساني بل إن موضوعيته *objectivité* في حد ذاتها ليست ممكنة إلا بوصفها توضيعا *objectivation* في عالم رمزي؛ عالم الذهن ليس كذلك هو ذلك الخاص بالحرية بقدر ما هو بالدلالة ؛ موضوع علوم الذهن هو إذن بالأساس هيرمينوطيقي - هدفها يكمن في العثور، تحت توضيعات *objectivations* ، على عالم الحياة والذي هو الأصل. إن الفهم يحدد إذن قبل كل شيء وضعية العالِم *savant* ، إلى من يبدو له التاريخ كصيرورة دالة وليس كمجرد تتابعات من الأسباب والنتائج: التعارض بين علوم الطبيعة وعلوم الذهن إذن منهجي أكثر منه أنطولوجي .

عندئذ، فإن ما يغدو بوضوح مركزيا، ليس هو القوة الخلاقة للذهن (كما هو الحال في المقدمة ...) ولا حتى في إعادة تشكيل فيها مطابقة غيرية للمعيش، وإنما في داخل البنيات التي يتموضع بها النشاط الإنساني. هذا التغير في المنظور هو ما يموضعه دلتاي وذلك بالرجوع إلى المقولة الهيغيلية للذهن الموضوعي ، والذي هو ممكن، حسبه، تفكيكه عن الميتافيزيقا الهيغيلة. في الفلسفة الأخيرة لـ دلتاي، يظهر هيغل وكأنه إذن

مثل أحد الأجداد الشرعيين لعلوم الذهن، بالنظر إلى أنه يدفع إلى وضوح المصطلح الافتراضات المناهضة للفردانية للمدرسة التاريخية، بإدماج في فلسفته، مع مفهوم «عقل جمعي»، اكتشاف «طبيعة الجذور المشتركة التي لا يمكن اشتقاقها من تفاعل الأفراد ضمن الأخلاق، الدولة، القانون أو الإيمان» [124] . إن ما هو محتفظ به ضمن بنية *Aufbau* النقد السابق للوهم النظري، هو إذن فقط رفض الأنطولوجيا الهيغيلية، التي تجعل من «العقل الموضوعي» مجرد لحظة لتطور الفكرة، بين «العقل الذاتي» واستعادة التقدم ضمن «العقل المطلق». بانفصاله عن هذه الحركة، فإن العقل الموضوعي ما هو إلا مفهوم منهجي ، مكتسب بغرض فهم ما يفوق العلاقات الفردية، لكن باستقلال عن فكرة تطور العقل في التاريخ: «فحالما يتميز العقل الموضوعي عن هذا التأسيس الأحادي ضمن عقل كوني (يعبّر عن طبيعة عالم الذهن) ووراء ذلك، لأي بناء مثالي مهما يكن، يصبح التصور الجديد ممكنا؛ فالعقل الموضوعي يفهم اللغة، العادة وأي شكل آخر أو نمط مثلما العائلة، المجتمع، الدولة والقانون» [125] . إن تعديل النظام الأساسي لمفهوم العقل الموضوعي (مفهوم منهجي وليس لحظة للحكم المنطقي) ينتهي إلى تغير في مدلوله : من جانب لما يدرجه هيغل، فهو يتضمن جملة الأشكال الرمزية، وحتى الرئيسية، ووراء ذلك ، فهو يدمج ما كان هيغل يفكر به تحت مفهوم العقل المطلق : الفن، الدين والفلسفة [126] .

إن إعادة تفسير دلتاي لمساهمة هيغل يهمين عليها قصد إيجابي: تحويل مفهوم ميتافيزيقي ، الذي يندمج ضمن فلسفة للتاريخ غائية، إلى أداة منهجية لفهم بنية العالم الإنساني، متصور وكأنه عالم توضيع النشاطات. من وجهة نظر هيغلية، هذا المشروع يظل بالطبع «مماحك» ratiocinant ، لأنه يتطلب فصل مفهوم التطور الذي يمنحه معناه، ولأنه يخضع مجموع السير المنطقي إلى اختصاص تفكير خارجي (فلسفة دلتاي نفسه): نلاحظ مع ذلك، عند هيغل ذاته، أن فلسفة العقل تطورت قبل النسق (أثناء مرحلة يينا Iéna ) وأن لا شيء يمنع من التفكير بأن المقولات الهيغيلية يمكنها أن تحوز على حياة خاصة، بعيدا عن النسق في حد ذاته [127] . مهما تكن عدم مهارته النظرية، فقد أدرك دلتاي من دون شك شيئا ما أساسيا ضمن تاريخ التصورات الحديثة للتاريخية: فقد تشكل العلم التاريخي ضمن سياق نقد أوهام النزعة الفردية العقلانية للقرن الثامن عشر، بوضع اهتماماته للبنيات المتموضعة والإبداعات الجمعية في المحل الأول. من زاوية فلسفية،

فمن الواضح بأنها تفترض، في الوقت ذاته بأن معقولية العالم التاريخي، المسافة بين الوعي الفردي والشكل المتموضع لمنتجات النشاط: إنها تعثر من هذا، ومع المبدأ الذي يقول بأننا نفهم التاريخ فقط لأننا نصنعه، الحدس المركزي الآخر لـ فيكو، تلك الخاصة بضرورة تجاوز النزعة الفردية الحديثة لفهم التاريخ [128] .

فالفلسفة الأخيرة لـ دلتاي، وراء القطيعة مع النزعة السيكولوجية لسنوات 1890، تستجيب من جهة أخرى إلى مسألة حاضرة منذ المقدمة إلى العلوم الإنسانية ، التي تعتبر مسبقا «الفرد» وكأنه تجريد، وتميز تماما بين السيكولوجيا وعلوم «الأنساق الثقافية»، وهي الأنساق التي يستبدلها الواقع بزوال الأفراد [129] .

إن الدورة التي تنتهي مع البنية *Aufbau* لا يمكن أن تفهم فقط وكأنها انقلاب منظور فرداني أو سيكولوجي ضمن تصور «كلياني» Holiste للعلوم الاجتماعية، لأن المواضيع ذاتها (أولوية الفهم على التفسير، نموذج الفعل الحقيقي *factum verum* ، ضرورة تحليل توضيع objectivation العقل في البنيات الجمعية) موجودة دائما دوما، حتى وإن تغير ترتيبها. إن ترددات دلتاي تعبر في الواقع عن وضعية جديدة خلقت في الفلسفة الترنسندتالية بواسطة نشأة العلوم التاريخية، وأن تفكيره يرسم بهذا الطرق حيث تنخرط الأبحاث اللاحقة الأكثر خصوبة.

إنها تحدد أولا منظورا نقديا متجددا، أقل صرامة ولكنه ربما أكثر خصوبة من تلك الخاصة بمدرسة ماربورغ. إن رفض الفلسفات التأملية للتاريخ ينطلق في الحقيقة من تفكير حول وضعية إبستيمولوجية جديدة، موسومة جذريا بتاريخانية القرن التاسع عشر، بما في ذلك أبعادها الهيغيلية. فالأمر إذن، لا يتعلق أبدا بإبطال زعم المفكر التأملي إلى التموضع من وجهة نظر العلم المكتمل وإنما بالأحرى للعب ضد النزعة الهيغيلية ذاتها إمكانياتها التأويلية الخاصة. إذا، كانت الهيغيلية بالفعل، يخلط بإفراط مخطط تتابع الأسباب وذلك المتعلق بتتابع الدلالات، فلا شيء يمنع مطلقا، بإحالة بعض المقولات الهيغيلية (الشمولية أولا، العقل الموضوعي فيما بعد)، النظام الأساسي الأداة الإستكشافية من أجل إعادة بناء الأنساق الثقافية. إن الفلسفة النقدية للتاريخ، كما يتصورها دلتاي، لا ترتكز إذن فقط على نقد الوهم التأملي الذي يلهم النزعة الهيغيلية، ولكن أيضا بغرض إدراج ضمن التفكير الترنسندتالي شيئا من الفهم الهيغيلي للتاريخية.

هكذا ينتهي دلتاي إلى إعادة تحديد في الوقت نفسه القانون و

المحتوى للتمييز بين الطبيعة والذهن. أولا وقبل كل شيء، فإن هذه التعارضات لها قانون منهجي أكثر منه أنطولوجي: إنها تترجم بداية الفهم الذاتي، من طرف المؤرخ المدفوع بمشروع التفسير، بطبيعة المهام الخاصة. إن موضوع العلوم الإنسانية هو إذن تفسير تعقيدات الدلالة حيث تتموضع النشاطات الإنسانية، والعالم التاريخي يتحدد بطابعه الدلالي: غير مختزل إلى الطبيعة، فإن العقل لا يتداخل أبدا مع الحرية الجذرية.

إن موضوع العلوم الإنسانية المفضل هو إذن إجراءات توضيع النشاط. هذا التقييد لحقل بحثها يجعلها هي نفسها تظهر مشكلة جديدة؛ الفهم يمكنه إذن في هذه الحالة إما أن يأخذ كموضوع النسق المموضع للعلاقات الـ بين - ذاتية والدلالات حيث تعبر هذه عن نفسها، أو البحث عن إيجاد، خلف الكيانات الجمعية، النشاط الذي ساعدها على النشوء. إن تصور دلتاي لموضوعية العلوم الاجتماعية يتيح إذن دائما في الوقت نفسه مع استعادة الفكرة الهيغيلية عن العقل الموضوعي، نزعة فردية ميتودولوجية جذرية.

يطرح قانون التفسير مشكلة من نفس الطبيعة. من زاوية كلاسيكية، نعتبر الفهم، بمعنى دلتاي، ينقل إلى علوم الثقافة مشروع تأويلية الدلالات. يتقدم التاريخ أولا وكأنه سير خارجي ، غير أن الفهم يجد وحدة داخلية ، وذلك بإعادة تشكيل معنى الظواهر النفسية التي حدثت أو معنى التعابير الرمزية التي تهيكل الحياة الاجتماعية. وبتصورها كذلك، فهذا هو المعنى الذي يأخذه لدى دلتاي مبدأ فيكو، فإن التفسير يسعى أن يسترد للذاتية، بواسطة مجهود نزع التقديس défétichisation ، الدلالة الأولية لمنتجات المموضعة لنشاطه. من هذا المنطلق، فإن صلاحية منهج الفهم متعلقة بتلك الخاصة بنموذج تأويلي الذي تزعزع جذريا بواسطة التوجيهات الجديدة التي برزت في أوائل القرن العشرين، وخاصة مع ميلاد التحليل النفسي.

هكذا، فإن تطور الفلسفة النقدية للتاريخ لدى دلتاي يسبق قبل ذلك حول المواضيع التي ستهيمن على فكر ريكرت Rickert ، زيميل Simmel أو ماكس فيبر Weber Max (حتى وإن ابتعد هؤلاء عن النهج المفتوح بواسطة المقدمة إلى العلوم الإنسانية Introduction aux sciences humaines )؛ فانطلاقا من هذا السياق حيث يمكننا أن نفهم التصور الموجود عند فيبر عن مهام سوسيولوجيا الفهم، دلالة نزعته الفردية المنهجية *individualisme méthodologique* ، وأهمية التمييزات التي يقيمها بين الفهم *compréhension* والتفسير *explication* .

# الفصل الثاني
# مهام سوسيولوجيا الفهم
# حسب ماكس فيبر

1 - النزعة الفردية المنهجية

في رسالة إلى روبير ليفمان Liefmmann Robert (9 مارس 1920)، لخص ماكس فيبر توجه عمله السوسيولوجي كالآتي: «إذا كنت قد أصبحت نهائيا سوسيولوجيا (كما يشير إلى ذلك قرار تعييّني) فذلك بالأساس لوضع نقطة نهائية لهذه الاستعمالات المبنية على قاعدة من المفاهيم الجمعية التي ما يزال شبحها يخيم دائما. بعبارات أخرى: السوسيولوجيا، هي أيضا، لا يمكن أن تقوم إلا من خلال أحد، من بين مجموعة، أو عدة أفراد منفصلين. لذا يتوجب عليها تبني مناهج فردانية *individualistes* بدقة». إن ريمون بودون Boudon Raymond وفرانسوا بوريكو * Bourricaud François ، وهما من وضعا هذا النص في "فكرة كتاب" épigraphe ضمن قاموسهما النقدي للسوسيولوجيا، *Dictionnaire critique de la sociologie* [130] ويجدان في هذا علامة انتماء ماكس فيبر إلى تيار النزعة الفردية المنهجية، الممثلة بالخصوص منذ مدة من طرف ف. أ. حاييك F. A. Hayek [131] وك. ر. بوبر K. R. Popper [132] . هذا التيار يتميز أولا بمعارضته للتيار الكلياني (المهيمن على في تقليد السوسيولوجيا الفرنسية، منذ كونت Comte ودوركايم Durkheim )، الذي يعتبر السوسيولوجيا ينبغي عليها أن تعطي أولوية لدراسة البنيات الجماعية التي توجد قبل الفرد. بهذا، حتى وإن، مثلما أوضح نيسبيه * Nisbet [133] ، كان جزء كبير من السوسيولوجيا الناشئة تشكل ضد النزعة الفردية في القرن الثامن عشر، فقد كان هناك أيضا على الدوام سوسيولوجيون أولوا أهمية منهجية كبيرة إلى الفعل الفردي: في بداية القرن العشرين، على سبيل المثال، وضع فيبر Weber وباريتو Pareto هذا الفعل الفردي في صدارة اهتماماتهم، خلافا لـ دوركايم (أو، في ألمانيا، تونيز * Tönnies ) والذين كان المجتمع يمثل لهم الحقيقة الأولى والفردنة الواقعة التي يجب تفسيرها. علاوة على ذلك، يمكننا اعتبار بأنه، مهما يكن توجهها، فإن المؤسسين الكبار للسوسيولوجيا استعملوا دوما في الحقيقة ميتودولوجيا «فردانية»، لما اجتهدوا في تحليل أفعال الناس، دون اختزالها مسبقا إلى عبارات بسيطة للحاجات الاجتماعية الموجودة سلفا [134]

إذن «فالنزعة الفردية المنهجية» كما هي ليست خطا مميزا لعمل ماكس فيبر؛ لكنه مع ذلك يأخذ لديه دلالة خاصة إذا ما أعدنا وضعه ضمن سياق المناقشات المنهجية لسنوات 1900 والمشكلات التي أرادت سوسيولوجيا فيبر حلها.

إن ميتودولوجيا ماكس فيبر تندرج ضمن تقليد يضع في مركز الصدارة توضيع *objectivation* النشاطات في عالم الذهن، وليس فقط إعادة تشكيل العلاقة بين استراتيجيات الأفراد والحقل المكوّن سلفا للعلاقات الاجتماعية. إضافة إلى هذا، ووفقا للتأثير المشترك للفلسفات النقدية للتاريخ، فإن طابعها الدلالي (وليس الميكانيكي )، الذي يؤسس امتياز الفعل الفردي لعلم الاجتماع: مثلما يظهره بجلاء بحث حول بعض مقولات سوسيولوجيا الفهم فذلك لأن الفرد هو الوحيد الحامل لسلوك دلالي والذي ينبغي اعتبار «الفرد المعزول ونشاطه» بوصفه الوحدة القاعدية «للسوسيولوجيا» [135] . كذلك، وبينما تندمج النزعة الفردية المنهجية لدى أبرز ممثليها الحاليين، في الغالب الأعم ضمن مذهب «مُوحّد» للعلم، فإنها تظل لدى ماكس فيبر تابعة بقدر كبير لتفكير دلتاي حول خصوصية علوم الذهن.

لقد رأينا بأن الحدس المركزي «للنزعة النقدية» لدى فيبر هو ذلك المتعلق بالضرورة، ومن أجل استرجاع الفكر لعمله، من نقد لتشيؤ المفاهيم العلمية. فهذا الحدس له صدى خاص في العلوم الاجتماعية، بسبب صعوبة التي يجابهنا فكرنا في إدراك النشاط بكيفية مغايرة لما هو عليه «تحت شكل الحقيقة الدائمة، لبنية «مُشيّأة» أو لبنيةٍ «مشخّصة» لها وجود مستقل» [136] . إن المبدأ الموجه لسوسيولوجيا فيبر سيكون إذن بأن المؤسسات والأشكال الاجتماعية لا يمكن أن تفهم إلا إذا وجدنا، وراء بنيتها «المُشيّئة»، النشاط الذي سمح بنشأتها: «مفاهيم مثل تلك المتعلقة بـ "الدولة"، "الجمعية"، "الإقطاع" أو أخرى مشابهة تعني، بصورة عامة، من وجهة نظر السوسيولوجيا، مقولات تمثل أشكال معطاة عن التعاون الإنساني؛ تنحصر مهمتها في تخفيضها إلى نشاط "مفهوم" وهو ما يعني من دون استثناء عام لنشاط الأفراد المعزولين الذين يشاركون فيه» [137] . من هنا تنبثق سلسلة من النتائج بالنسبة إلى منهج العلوم الاجتماعية.

قبل كل شيء، من الواضح بأن اختزال الكيانات الجمعية إلى صور للنشاط والتعاون الإنساني هي المهمة النوعية للسوسيولوجيا، فذلك لأن هذه الأخيرة تنطلق من وجهة نظر خاصة ، تتطابق مع أهداف معرفة نوعية

والتي لا تتقاسمها بالضرورة الفروع العلمية الأخرى. لا شيء إذن يمنع في سياق علمي آخر، أن يكون من المشروع معالجة الأشكال الاجتماعية وكأنها «بنيات مُشخصّة»، تمتع بـ «وجود مستقل»، والتي ترجعها السوسيولوجيا إلى النشاط الإنساني [138] .

إن «النزعة الفردية المنهجية» تتطابق إذن، عند فيبر، مع القانون الخاص للسوسيولوجيا، منظور إليها كعلم للفهم. إن السوسيولوجيا، كتب فيبر، هي «علم يقدم نفسه على أنه فهم بواسطة التفسير( *deutend versteben* ) النشاط الاجتماعي ومن ثم التفسير سيره ونتائجه سببيا ( *ursälich erklären* )». إننا نجد هنا مبدأ الفعل الحقيقي *verum factum* : أصالة العلوم الاجتماعية، التي تتيح لها بلوغ بداهة عالية من تلك التي تكون لعلوم الطبيعة، فمعنى ذلك أنه بمستطاعنا فهم دلالة الأفعال الإنسانية، بينما لا تطلعنا علوم الطبيعة إلا على تعاقبات دون معقولية داخلية. إن المماثلة، في بعض الحالات [139] ، بين «الفهم» و«التفسير» لا يعني إذن بأن العلوم الاجتماعية تكون من ثمة شبيهة بعلوم الطبيعة، لكنها تبدي خلافا لذلك عدم اختزالها إلى مجرد إعادة تشكيل لتداعيات خارجية أو حتى ارتباطات وظيفية.

إننا نفهم بهذا الاعتراضات التي ما فتئت ميتودولوجيا ماكس فيبر تثيرها لدى ممثلين آخرين للعلوم الاجتماعية المعاصرة، وأيضا الأجوبة التي أمكن تقديمها، من وجهة نظر فيبرية.

يمكننا بداية الاعتراض على فيبر، ضمن المنظور الذي يسيطر على السوسيولوجيا الفرنسية (من أوغيست كونت Comte Auguste إلى إميل دوركايم Durkheim Emile ، ومؤَخرًا، إلى لويس ديمون Dumont Louis ) بأن «النزعة الفردية المنهجية» لا تعترف الشرط الأول للسوسيولوجيا والذي هو التسليم بأن موضوعها («المجتمع») يسبق في وجوده الأفراد. إن الصعوبة الأساسية من وجهة نظر «النزعة الفردية المنهجية» تكمن إذن في وجوب الاعتراف بقانون للبنيات الجمعية (الدولة، الأسرة، الأمة، إلخ). والذي هو حتى من وجهة نظر الفرد الفاعل، لا تظهر وكأنها نتائج لنشاطها، وإنما بوصفها مرجعيات ضرورية التي تفرض نفسها على مجموع الأفراد.

من هنا تأتي، ضمن تراث سوسيولوجي ما، منهج وهو على العكس تماما من «النزعة الفردية» الفيبرية، يفضل الشمولية ويحاول تخفيض نشاط الأفراد، والدلالة التي منحها البشر إلى أفعالهم وإلى اعتقاداتهم، إلى ظروف وظيفية بسيطة للحياة الاجتماعية.

لا يجهل فيبر هذه الاعتراضات: فـ «السوسيولوجيا»، كتب يقول فيبر، «لا يمكنها، حتى بالنسبة إلى غاياتها الخاصة، تجاهل صور الفكر الجمعي» [140] ؛ ينبغي عليها ترك مكان للتمثلات «الكليانية»، لأسباب تتعلق في الآن نفسه ببنية اللغة العادية، بفعل أن البشر يوجهون نشاطاتهم بناء على البنيات «الجمعية» (والتي لها بناء على هذا أهمية سببية معتبرة) وإلى القدرة الإستكشافية البارزة للنماذج التنظيمية أو الوظيفية لتفسير المجتمع. مع هذا، فإن البنيات الجمعية والمفاهيم التي تشير إليها لا تشكل، بالنسبة إلى سوسيولوجيا الفهم، إلا نقطة انطلاق البحث. فالتأكيد على الوحدة الوظيفية للظواهر الاجتماعية، تعني إذن تكوين نموذج مؤقت يستطيع توجيه البحث، لكنه لا يمكنه فهم لماذا يؤدي الفاعلون - أو لا يؤدّون - وظيفة هي في الأصل وظيفتهم؛ نقل النموذج «البيولوجي» لوظائف جهاز إلى السوسيولوجيا وإلى مطلقيتها يؤديان في المقابل إلى توتولوجيا [تحصيل حاصل] التي تفترض ما ينبغي تفسيره: إن الكيفيات المختلفة التي يسلك وفقا لها الناس بحسب الظروف الوجودة مسبقا. إن للنماذج «الكليانية» أو الوظيفية إذن استعمال مشروع لمساعدة على انتقاء وعلى صياغة المسائل العلمية، غير أن الاهتمام الحقيقي للعمل العلمي يقع فوق هذا:

« في الحقيقة، ففي هذه اللحظة فقط (مع تفسير الفهم، ف. ر . R .Ph.) حيث يبدأ عمل السوسيولوجيا (كما نفهمه هنا). بالفعل، في حالة "البنيات الاجتماعية" (خلافا "للهيئات")، فإنه بمقدورنا من ثمة تقديم خلف إثبات العلاقات والقواعد ("القوانين" الوظيفية) شيء ما إضافي يبقى أبديا غير متاح إلى أي "علم طبيعي" (بالمعنى الذي يضع فيه قواعد سببية للإجراء وللبنيات و"يفسر" انطلاقا من هذا الظواهر المفردة): فالأمر يتعلق بفهم سلوك الأفراد المتميّزين الذين يشاركون، في حين أننا لا نستطيع فهم سلوك الخليات على سبيل المثال، إنما تصوره فقط وظيفيا وتحديده بعد ذلك بناء على قواعد تطوره. هذا المكتسب الإضافي مع ذلك قد تم دفع ثمنه غاليا، لأن الحصول عليه كان بثمن طابع بالأساس افتراضي وتجزيئي للنتائج التي نتوصل إليها بواسطة التفسير. مع هذا، فبالضبط هو هذا ما تتضمنه خصوصية المعرفة السوسيولوجية » [141] .

في هذا التدليل، فإن «البنيات الجمعية» تتجلى إذن في الوقت نفسه وكأن الأمر يتعلق باختزال إلى النشاط الفردي ومثل المفترض الحاضر مسبقا على الدوام للفعل الفردي ذاته. نصادف بالطبع، بناء على هذا، اعتراضا كلاسيكيا ضد كل أشكال النزعة الفردية: في حين أن المشكلة تكمن في بناء

انطلاقا من الفرد الجمعي أو البين - ذاتي، هذا الأخير أليس مفترضا منذ البداية [142] ؟

يمكن تجاوز هذا الاعتراض، شريطة إعادة وضع سوسيولوجيا ماكس فيبرضمن السياق النقدي لإبستيمولوجيته. المشكلة هنا إذن ليست في العمل على استنباط المجتمع بصورة عامة انطلاقا من الفردية إنما ببساطة إعطاء العلم مهمة لانهائية (بالتعريف غير مكتمل أبدا) لتفسير النشاط المُمَوضعة objectivée في البنيات الجمعية. إن اختزال هذه الأخيرة إلى النشاط الفردي ب لا يعبر إذن عن البنية الجوهرية للواقع بل يشكل فحسب أفق انتظار العالم: فلا شيء يضمن مسبقا بأنها ستكون منجزة. علاوة على ذلك، فإن الفارق بين النشاط ونتيجته المُمَوضعة يفهم هو نفسه انطلاقا من بنية نشاط ذات نهائية: وهذه الأخيرة ليست بالضرورة عقلية، يمكن أن توضع في خدمة غايات أو قيم متنوعة، وعلى كل حال، فإن الذات لن تتحكم أبدا في مجموع الشروط الخارجية التي تنشط ضمنها (السوسيولوجيا «الفردانية»، حتى وإن وضعت في مركز الصدارة منطق الفاعلين، تدرس بالفعل نشاطاتهم باعتبارها اجتماعية، مشروطة بنشاط الفاعلين الآخرين) . [143]

باعترافنا بوجود «البنيات الجمعية» باعتبارها معطيات مستقلة للفعل الفردي وللبحث العلمي، فيبر إذن لا يناقض مقتضيات منهجيته. بالمقابل، حالما نتقبل اعتبار أن الأنساق الاجتماعية تحدد حقل الخيارات الممكنة من دون أن تجعل من الفعل الفردي مجرد تعبير عن ضرورات «نسق»، يتوجب بالضرورة التسليم الأدنى من «النزعة الفردية المنهجية» وتقبل البرهنة «النقدية» لـ فيبر: النماذج الوظيفية هي مجرد أدوات استكشافية بإمكانها أن توجه قضايا السوسيولوجي، لكن يستحيل عليه استنباط النشاط الفردي . [144]

هذا التوجيه المنهجي يوضح وضعية ماكس فيبر بالمقارنة مع المشروع الأولي للفلسفة النقدية للتاريخ وللتفسيرات اللاحقة لمبدأ «النزعة الفردية المنهجية».

إن فلسفة دلتاي تعرف الفهم انطلاقا من دائرة هيرمينوطيقية التي تذهب من شمولية الفرد والمفرد إلى الكل، في أعماله الأخيرة، لقد نظر دلتاي أخيرا، في استعادة المقولة الهيغيلية للعقل الموضوعي ووضع مدلول «تعبير الحياة» ( Lebensaüsserung ) الوسيلة لتأسيس، وراء الدائرة الهيرمينوطيقية، إلهام العلوم الإنسانية لفهم البنيات الجمعية (دولة، أسرة،

أمة، إلخ) بوصفها شموليات روحية. فبتجذير طموح حاضر مسبقا لدى زيميل Simmel [145] ، تقطع «النزعة الفردية المنهجية» لـ ماكس فيبر صلتها بالتناظر بين الفرد والشمولية بغية تفضيل منهج تكويني يهدف قبل كل شيء إلى إعادة تشكيل توضيع النشاط. من هذا الخيار المنهجي ينجم انعطاف جوهري في تحديد مهام العلوم الإنسانية: البنيات الجمعية لا تبدو أبدا وكأنها شروط خارجية بسيطة لنشاط البشر، حيث تتبع الدلالة التوجيه الذاتي للفاعلين، لاهتماماتهم ولقيمهم. من هذا، من دون شك، تأتي المكانة المركزية والدلالة الجديدة التي تأخذها مشكلات المشروعية في سوسيولوجيا فيبر: بما أن البنيات الاجتماعية تحدد فقط شروط النشاط، المشكلة الرئيسية تكون عندئذ هي معرفة لماذا وكيف ينتهي الناس إلى الاعتراف بنظام شرعي [146] .

أما فيما يخص التشابه بين بعض تصورات فيبر والنظريات المعاصرة للنزعة الفردية المنهجية كتلك الخاصة بريمون بودون [147] Raymond Boudon ، فإنها تأتي ظاهريا من الطموح الإبستيمولوجي المشترك، أكثر من اهتماماتهم السوسيولوجية الخالصة. ضمن سياقات مختلفة، يصادف فيبر ور. بودون مشكلات متماثلة، حيث إن المبدأ العام هو الزعم المزدوج في المرور بطريقة استنباطية تماما من المفهوم إلى الواقع الاجتماعي ومن بنية الكل إلى الفعل الفردي [148] . فهذا وذاك إذن يعارض «واقعية» التصورات «الكليانية» باستحالة معقولية تامة للواقع وضرورة إرجاع نظام افتراضي [149] بسيط إلى البناءات النظرية؛ وفي كلتا الحالتين، فإن المرجعية النقدية تأتي لتؤيد التدليل الابستيمولوجي [150] .

هذه الطائفة من الطموحات، التي نجدها كذلك، تحت صيغ مختلفة، لدى بوبر Popper أو حاييك Hayek ، تفسر دون شك الاستقرار الملاحظ للمواضيع الرئيسية للنزعة الفردية المنهجية، التي تبدو لي أنها الآتية:

- حتى وإن كان وجود البنيات الجمعية مفترض من طرف البحث السوسيولوجي، فإن الناظم المثالي للسوسيولوجيا هو في تقريبها من نشاط الأفراد: «إنها الأفعال الفردية التي، من خلال الانضمام، تشكل الظواهر الجمعية» [151] ؛ لأنها ببساطة منهجية (وليست أنطولوجية ) هذه الأطروحة لا تختلط أبدا مع النزعة الذرية :

«... النزعة الفردية لـ سيميل، مثل نظيرتها لدى فيبر، ليست ذرية. الأفراد غير معلقين في نوع من الفراغ الاجتماعي: إنهم أفراد يتموقعون اجتماعيا، لهم ماضي، مصادر، اعتقادات بانتماء إلى مجتمع، وضمن هذا

الإطار الاجتماعي يتصرفون » [152] .

- تبحث إذن السوسيولوجيا عن تفسير الظواهر الاجتماعية بفهم الأنشطة الفردية، أي بإعادة تشكيل المعنى المقصود والأهداف المتبعة من قبل الفاعلين. إنها إذن فهم بالمعنى الذي يفضي إلى أن دوافع الفاعلين الاجتماعيين تمنح دلالة إلى أفعالهم وتتيح تفسيرها؛ مع هذا فإن نتيجة هذه الأخيرة مستقلة بقدر كبير عن الإرادة والحساب الإنسانيّين. تنطلق النزعة الفردية المنهجية من ذات متناهية والتي، وإن كانت «عقلية»، لا تسيطر أبدا على جملة الشروط حيث يقع نشاطها: إن السوسيولوجيا «الفردانية» تنتهي في الغالب الأعم إلى تحليل النتائج غير المرغوبة («آثار عكسية» أو آثار «ناتجة» عن أفعال إنسانية، متصور بطريقة كلاسيكية جدا حول نموذج تكوين القوى .

بواسطة هذا الإصرار على الفارق البنيوي بين مقاصد الفاعلين ونتيجة الأفعال، وبالتالي على استحالة تنبؤ ذات ما بشكل كلي بآثار أفعالها، فالنزعة الفردية المنهجية بعيدة جدا عن النزعة الفردية البنائية في جزء هام من فلسفة الأنوار، وتستعيد خلافا لذلك بعض الخصائص «الديالكتيكية» للسوسيولوجيا «الكليانية»، لـ هيغل وماركس [153] . مع ذلك يبقى بعيدا جدا عن التقليد الهيغيلي؛ أولا، إنه لا يفترض بأن «النتائج غير المرغوبة» للأفعال الإنسانية ستفسر من خلال الفعل الغامض لعقلانية عالية والتي تتحقق بواسطتهم؛ انطلاقا من هذا فهو ميتافيزيقيا حيادي : تحليل الفعل من وجهة نظر النتائج غير المرغوبة هي أيضا ملائمة من وجهة نظر عملية لأخلاق المسؤولية (حيث تتدخل، تحت شكل افتراضي، في تصور الفعل)أو ضمن وصف فينومونولوجي يصر على جدة ظاهرة مستحدثة أكثر منها على وجهة نظر نظرية لإعادة تشكيل منطق صيرورة التغير [154] . إن سوسيولوجيا الآثار المعكوسة تنتمي إلى سياق ثقافي مغاير لفلسفات التاريخ؛ إنها تطورت انطلاقا من اهتمامات نوعية للعلوم الاجتماعية الحديثة، التي تسعى إلى توضيح شروط تدخل فعال و«معقول» في المجتمع؛ بهذا المعنى، فإن لها طموح قريب جدا من ذلك الذي عثرنا عليه في نظرية فيبر للسببية: ففي كلتا الحالتين، فإن الإشكالية مرتبطة بنشأة العلوم الاجتماعية الحديثة، وأن المشكلة تكمن في جلب تمثلات عقلانية كلاسيكية إلى صيغ تتفق في الآن ذاته مع مقتضيات العلوم الاجتماعية ومع تلك الخاصة بالفعل [155] .

إذن يوجد، من ماكس فيبر إلى الممثلين المحدثين للنزعة الفردية

المنهجية، استمرارية في التفكير الابستيمولوجي ؛ مع ذلك، فهذا لا يعني بأن السوسيولوجيا الفيبيرية ترتكز بالضبط على شاكلة أنماط المسائل التي لأبحاث الكُتّاب الذين ينتسبون اليوم للنزعة الفردية المنهجية.

لدى ماكس فيبر، تندرج الأولوية الممنوحة للفرد ضمن إطار نظرية أشكال النشاط ذو دلالة شبه متعالية، لأنها متضمنة في كل بحث عن دلالة نشاط الأفراد. إن إرجاع «الكيانات الجمعية» إلى النشاط الذي أنشأها، فذلك يفيد في التحليل الأخير، تقريبها من فعل يمكن أن يكون «عاطفي»، «تقليدي»، «عقلي في القيمة»، أو «عقلي في الغائية» [156] ؛ في حين أن كل بناء ماكس فيبر يفترض بأن هذا التصنيف هو بكيفية ما غير متجاوز، بهذا المعنى فإنه من المستحيل إرجاع الصور الأربعة للنشاط إلى الوحدة، أو في اختزالها الواحدة في الأخرى. بالتأكيد، في الواقع ، إننا تقريبا أمام تراكيب عديدة على الدوام لأنماط من النشاط [157] ، وتوجد توسطات من شكل نشاط لآخر [158] ، غير أن التصنيف لكونه نمطي مثالي ، فإن هدفها بالضبط استخراج الأشكال التي يمكن تقديمها على شكل مجموعة اتصالية continuum ، لكنها منطقيا متمايزة؛ فبالضبط لأنه من المستحيل تمثيل انتقال بين اللا معقولية والنشاط العقلي (على سبيل المثال بين الانخراط غير المفكر فيه لتراث ما والبحث «المعقول» للتغيير)، وأنه من الضروري افتراض التمييز بين العقلي واللاعقلي. علاوة على هذا، فإن معنى العقلانية صوري ويمكن أن ينطبق على تنوّع غير محدود من النشاطات المنتظمة لغايات أو لقيم مختلفة؛ إن مفاهيم العقلانية في القيمة وفي الغائية هدفها فقط تعيّين نمطين خالصين، مستقلين عن كل مضمون مادي، وخاصة مفكر فيهما انطلاقا من حالات محدودة للنشاط المحض للقيمة (الذي لن يأخذ بأي اعتبار النتائج المتوقعة للأفعال المنجزة) ومن العقلانية الأداتية الخالصة. مثلما أن الأنماط المثالية ليست مفاهيم ستاتيكية، فإن المشروع لا يكمن فحسب في فهرسة الحالات الأكثر وقوعا وإنما خلافا لذلك التفكير في النشاطات الحقيقية بمقارنتها بأنماط محضة (وأحيانا نادرا جدا مثل النشاط العقلي المحض للقيمة)؛ من هذا المنطلق نفسه فإن الوضعيات القصوى لها على الفور مكانة مفضلة في إعادة بناء الأشكال الممكنة للنشاط الاجتماعي، بما أنه انطلاقا منها حيث يمكن فهم المنطق الماثل في نسق القيم أو لمجموعة الغايات. (ماكس فيبر حول هذه النقطة وفي للتقليد المهيمن للفلسفة الحديثة منذ ميكيافيللي Machiavel وهوبز Hobbes ). إذن فمن الممكن، بالخصوص، اختزال العقلانية في القيمة إلى شكل خاص للعقلانية في

الغائية، وليس هو أكثر مما هو مسموح بإثبات تفوق [سمو] نمط نوعي من الغايات في جميع النشاطات الإنسانية.

في حين، وبالضبط حول التنوّع غير القابل للاختزال لأشكال النشاط حيث يبدو وأن ر. بودون ينفصل عن فيبر لمنح، في الواقع، قانونا مميزا إلى النشاط العقلي في الغائية، بفهمه على أنه نشاط موجه بوعي صوب إرضاء مصالح فردية. بالتأكيد، فإننا نبقى هنا ضمن إطار نقدي يمنع التأكيد دوغماطيقيا القيمة الكونية لـ «لأكسيوماتيك من نمط نفعي» والذي طبق في بناء النماذج [159] ؛ مع هذا، فإن إبقاء تصور نقدي - وتجريبي - للمعرفة (النموذج هو فرضية استكشافية حيث لا تكون الصلاحية مضمونة مسبقا) يترافق بتغير في تعريف الناظم المثالي للنشاط العلمي، والذي يبدو أنه الآن الاختزال المنهجي لكل أشكال النشاط الإنساني إلى تنوعات من العقلانية النفعية.

قبل كل شيء، بالفعل، فإن التعارض الذي وضعه فيبر بين التقليد والعقلانية يخضع بشدة إلى شكل نسبوي relativisé : إلى اهتمام ضعيف إذا أخذناه بوصفه معيارا لتصنيف المجتمعات (عبر التمييز بين «مجتمع تقليدي» و«مجتمع حديث») [160] ، فإن التقليد ليس أيضا متعارضا مع العقل كما يبدو منذ البداية. لنسترجع برهنة التقليديين المحدثين (خاصة بيرك Burke )، ر. بودون وف. بوريكو يرتبطون هكذا بإبراز كيف أن التقليد يمكنه أن يكون موضوع انخراط متعقل، والذي يرى في انتقال الأحكام المسبقة عملية انتقاء للمعلومات الملائمة أعلى من الحساب الفردي. بناء على هذا، وبينما أن التقليد لدى فيبر هو «الشكل ما قبل تأملي للمطابقة»، يبدو هنا بأن «التقليد، ليس ماضيا غير قابل للاختزال إلى العقل وإلى التفكير، والذي يجبرنا بكل ثقله، وهو عملية بواسطتها تتشكل تجربة حية وقابلة للتكيف» [161] : فالمثالي في العلم هو إذن اختزال التقليد في شكل خاص من «العقلانية».

إضافة إلى هذا، فإن التمييز بين «العقلانية في القيمة» و«العقلانية في الغائية» يظهر وأنه يعرف اختزالا متشابها. هذه النسبنة Relativisation للتصنيف الفيبيري لا تعني إطلاقا، من جهة أخرى، بأن ر. بودون يقترح اختزالا للسوسيولوجيا إلى الاقتصاد السياسي أو بأنه يزعم إثبات القيمة الكونية للبراديغم للإنسان الاقتصادي *homo oeconomicus* أو للفعل التقني. لتحليل وضعية القرار، على سبيل المثال، فإن نموذج الإنسان الاقتصادي *homo oeconomicus* لا تكون له أية قيمة إلا إذا كنا بإزاء وضعية حيث

تتدخل فقط «أفراد يقبلون التبادل وهم ذوو عقلانية متماثلة»، ويتوقف عن أن يكون ملائما طالما أن معايير العقلانية ليست أكيدة أو متغيرة: «في هذه الحالة، فإن نموذج الإنسان الاجتماعي sociologicus homo (العقلانية تتوقف على خصائص اجتماعية للفاعل، واحتماليا بالقيم التي يؤمن بها) ملائم» [162] . إن سوسيولوجيا ب. بودون تنطلق إذن من نقد مقترن بافتراضات «نفعية» للاقتصاد السياسي الكلاسيكي ومن التيار «الثقافوي» المهيمن ضمن تقليد سوسيولوجي. إن الاعتراض الذي يقدم إلى العقلانية النفعية يكمن في عدم تحديد اولي لمصالح الفاعلين («يمكن أن تكون للفاعل الواحد أهداف متناقضة» وقد يتغيّر إدراكه لأهدافه حسب اعتقاداته و«قيمه») [163] ؛ وإلى النزعة الثقافية، فإننا نعترض بضرورة إقامة وساطة بين القيم المهيمنة في مجتمع ما ونشاط الأفراد الذي من المفترض أنه يترجم أهميتها [164] .

في كلتا الحالتين، فإن حل المشكلة المطروقة يكمن في تقديم صيغة نسبية في الآن نفسه لمقولتي الاهتمام و القيمة ، لإبراز كيف، في معظم الوقت، يرتبط هؤلاء وأولئك بمنظور خاص لفاعل ملتزم ضمن وضعية معقدة. إن المقولة التقليدية للاهتمام تتحول إذن (وليس دائما رفع المنافع الفردية إلى أقصى درجة هو ما يوجه الفعل)، وبالعكس، تظهر القيم بوصفها إفراز عملية تقييم تنتج عن حساب لنمط استراتيجي تقريبا، وإذن فهو بقدر كبير مماثل لما يُوجه العقلانية الاقتصادية:

« إن التقييم هو مقارنة بين الأحداث محتملة الوقوع والمقيمة باختلاف - والمرجّحة بطريقة غير متساوية، التي يمكن معالجتها وكأنها عملية اجتماعية في ثلاث عناوين على الأقل. إنها تصدر عن تعلم؛ وترتكز على مرجعيات مُقدَمة من طرف أنساق معيارية سابقة على العملية التقييمية الموضحة؛ إنها ترتبط بقانون المُقرّر [من يملك سلطة القرار]، بوضعيته في التنظيم. إن وصف التقييم باعتباره عملية تتضمن بالنسبة إلى فرد حامل لبعض الخصائص من وضع أولويات بين حالات مختلفة لنسق اجتماعي، نحن مجبرون على إعطاء رؤية في الوقت نفسه تعددية، تركيبية وإلى حد ما استراتيجية » [165] .

إن إعادة البناء هذه للنظرية الفيبيرية للنشاطات تبعدنا عن فيبر في ثلاث نقاط أساسية:

1. إن المثالي في السوسيولوجيا ليس هو فحسب إرجاع البنيات الاجتماعية للنشاط الذي تم توضيعه، وإنما بالأخذ بعين الاعتبار، من خلال

إعادة تكوين العقلانية المضمرة في النشاطات الإنسانية، في تشكيل التقاليد، القيم والاعتقادات، وحيث إن النجاح مرهون بتوافقها مع مصالح الفاعلين: «إن الأفعال التقييمية *vertrationnell* والتقليدية *traditionnell* يعتبرها فيبر وكأنها أساسية. غير أن التقاليد والقيم لا تتماسك إلا بقدر ما تكون منسجمة مع المصالح» [166] . بناء على هذا، هنا حيث يصر فيبر على استقلالية أنساق القيم، ر. بودون وف. بوريكو يجعلان كمهمة للسوسيولوجيا الأخذ بعين الاعتبار نشأة «رؤى العالم»؛ تحاول السوسيولوجيا إذن أن تتحدد وكأنها جينيالوجيا، والتي، حينما تعيد أنساق القيم إلى دلالتها التاريخية، تحطم الوهم الذي يفرز «المطلقيات» أو «المعطيات القصوى والتي لا تقبل الاختزال» [167] .

2. هنا حيث يفضل، نظرا لقيمتها الإستكشافية، الوضعيات القصوى (مثل العقلانية «المحضة» في القيمة) فإن الاهتمام ينصب بالأحرى حول الشروط «الوسطى» أو «العادية» التي يمارسها عبرها النشاط [168] .

3. لدى فيبر، فإن استحالة اختزال النشاطات الحقيقية إلى أنماط مثالية التي تعين أهمية التركيبات بين الأشكال المتنوعة للنشاط التي يصادفها السوسيولوجي غالبا في البحث؛ ممزوجة بالواقع الاجتماعي، أشكال النشاط «نمطية - مثالية» يجب أن يتم تمييزها بدقة أثناء وضع الأنماط المثالية. لدى ر. بودون، فإن تعقّد اللعبة بين القيم، الاعتقادات والمصالح، أو العلاقة بين التقليد والعقل يجبر على إضفاء صيغة نسبية على التمييزات الفيبرية وإرجاع تنوّع أشكال النشاط إلى مركز مشترك، مُمثلا من خلال نموذج العقلانية الموسع الذي يُكوّنه الإنسان الاجتماعي *homo* s *ociologicus* . وإذا، كان الأمر مثلما مر معنا، حيث تجعل نظرية فيبر من أشكال النشاط شبه متعالية، توجه مسبقا كل فهم قبلي للمجتمع، فإن محاولة ر. بودون تثير بالأحرى جهود النزعة المثالية الألمانية لتجاوز «الاصطناع» [التكلّف] facticité الذي بقي مؤثرا على نسق المقولات لدى كانط.

إن مثالا كلاسيكيا، ذلك المتعلق بالعلاقات بين الرأسمالية والبروتستانتية، يسمح لنا بإدراك أهمية هذا الانعطاف لنظرية فيبر. في نقطة انطلاق تحليل فيبر، نجد تساؤلا حول الظروف التي كانت وراء نشوء الرأسمالية، معتبرا إياها ظاهرة فريدة ، خاصية الأصالة المطلقة للتاريخ الغربي.

إن «التعطش للاكتساب»، لاحظ فيبر، هو من دون شك أحد الأشياء الأكثر شيوعا لدى جميع المجتمعات الإنسانية، وهو ليس أبدا ما يميز الرأسمالية [169] حيث إن التناقض الرئيسي هو بالأحرى ما يتعلق بالتراكم

والذي، على الأقل في بداياته، افترض عقلنة التعطش إلى الربح، من خلال تحطيم الحوافز التي تصاحبه في العادة (الرغبة في المتعة المادية، إلخ). المشكلة إذن، لا تكمن في تبيان أن الدين البروتستانتي يطور قيما جديدة تتوافق مع مصالح الرأسماليين، إنما بالأصح توضيح نشأة الرأسمالية، فيما يكون لهذه الأخيرة من شيء جديد ومتناقض، وذلك بإرجاعها إلى انبثاق قيم ومعايير جديدة، ممثلة في صورة من الكمال عبر الأخلاق البروتستانتية [170] .

إن تحليل فيبر لا يتضمن بوضوح بواسطة التأكيد الدوغماطي على تحديد «في نهاية المطاف» لقيم في التغير الاجتماعي، وبهذا المعنى، فإن ر. بودون على حق في معارضته تحاليل فيبر لتفسراتها العامية. وما يبقى في الحقيقة، في هذه الحالة الدقيقة، أن فيبر يريد البرهنة على أن تكون الرأسمالية كان يمكن أن يكون مستحيلا لولا بروز تيار جديد حيال النشاط الاقتصادي، يتضمن بالنظر إلى ذلك تبعية منهجية للعقلانية في الغائية لقيم ولاعتقادات تحدد خيار الأهداف. علاوة على هذا، فبالتحديد لأنه يرتكز على خيار، بالنسبة إلى فيبر، يُميّز الرأسمالية الأولى عن تلك التي عرفها العالم المعاصر: «فالبيوريتاني أراد أن يكون رجلا محتاج - ونحن مجبرون على أن نكون مثله... حسب رؤى باكستر Baxter ، فإن انشغال بالخيرات الخارجية لا ينبغي أن يثقل أكتاف هؤلاء القساوسة إلا على شكل معطف خفيف يمكن رميه في كل لحظة. بيد أن الحتمية حولت هذا المعطف إلى قفص من حديد» [171] .

في حين، أن ر. بودون وفي المناقشة التي يخصصها لطروحات ماكس فيبر وإلى انتقادات تريفور * روبير [172] Roper Trevor ، يضع [173] في المركز الأول مسألة مغايرة تماما، أقل أهمية بكثير في إشكالية ماكس فيبر، والتي هي أسباب «تعاطف رجال الأعمال مع الكالفينية».

تلح أطروحة تريفور روبير، وليس من دون سبب، على الفارق بين إعادة التشكيل الفيبيرية لنشأة الرأسمالية وحقيقة الاعتقادات الدينية والمُثُل السائدة في الأوساط التجارية في القرن السادس عشر: فالمقاولون الكبار غالبا ما كانوا «أرمن» (ليبراليين) [174] أكثر من كونهم كالفينيين أورثودوكس،لا يخضعون كلهم إلى «الزهد الدنيوي» وكثير منهم على العكس يبحثون على التمتع الشخصي بثرواتهم؛ فضلا عن هذا، فبلدان كالفينية مثل اسكتلندا Ecosse أو غيلدر [مقاطعة بالبلاد المنخفضة] Gueldre ظلت مغلقة ضد التقدم الاقتصادي، الذي كان جد معتبر في بلدان مثل انغلترا الأنغليكانية أو

في مدينة أرمينية كـ أمستردام. انطلاقا من هنا، فإن الميل إلى الكالفينية بدلا من الكاثوليكية عند جزء كبير في الأوساط التجارية يعود إلى ظروف تاريخية عارضية جدا وإلى أمر، في المجموع، أن الكالفينية أكثر قربا من التراث الإنسانوي (الإراسموسي érasmien ) [مذهب إراسموس Erasme ] مقارنة مع الدين الكاثوليكي؛ فالخصائص المتعلقة بالديانة التي عرفت إصلاحا (مثل مذهب الجبرية [القضاء والقدر] prédestination ) هي إذن أقل أهمية هنا من أن الأمر البسيط، في مجموعه، «الكالفيني الدولي» كان أقل عداوة اتجاه عالم الأعمال من الكنيسة الكاثوليكية المناهضة للإصلاح.

بالنسبة إلى ر. بودون، هذا النقد «يترك نواة نظرية فيبر سليمة» [175] ، حتى وإن عدلت في بعض الملامح أحادية الجانب، لأنها تأخذ بعين الاعتبار بطريقة مرضية الأسباب التي يمكنها أن تدفع النخب «الرأسمالية» الجديدة إلى تفضيل الكالفينية على ديانات أخرى.

يبدو مع هذا أن اتفاقا من طبيعة كهذه لا يمكن قبوله لا من طرف فيبر، ولا من طرف تريفور روبير نفسه. لدى فيبر، فإن المشكلة تكمن في فهم الدور الذي تلعبه البروتستانتية في تشكيل روح الرأسمالية، وليس فقط في مجرد إعادة تكوين أسباب التعاطف من أجل بروتستانتية الأفراد التي ارتبطت سابقا ضمن نشاط من طراز رأسمالي؛ خلافا لذلك، فإن نظرية تريفور روبير مُدعّمة بواسطة تفسير لميلاد العالم الحديث والذي، ضد فيبر، يؤكد على الملامح «الرجعية» للإصلاح، بغية الإلحاح على العكس على الاستمرارية بين النزعة الإنسانية الإيراسمية وفلسفة الأنوار؛ ففي كلتا الحالتين، فالأمر يتعلق قبل كل شيء بإرجاع تشكّل الحداثة إلى تحوّل ثقافي، مميز أولا بتحول الاعتقادات والقيم الدينية. الفرق بين الاثنين ناجم دون شك من حساسية فيبر المفرطة إزاء الإمكانات العقلية لأديان التعالي، بينما تريفور روبير يتموقع ضمن تقليد لا ئكي يعتبر بأن الحداثة لا يمكنها أن تنشأ من إضعاف (وليس من التجذير) الديانة المسيحية. بناء على هذا، فإن المرحلة اللاحقة لماكس فيبر تقع اليوم لدى أولئك الذين، مثل مارسيل غوشيه [176] Gauchet Marcel ، يهتمون بالدور المركزي للمسيحية في عملية «نزع السحر عن العالم» monde du désenchantement التي تميز تاريخ الغرب، أكثر من دون شك من هي لدى مؤرخي الأوساط التجارية البروتستانتية.

من ماكس فيبر إلى ريمون بودون، ليست أبدا المسائل نفسها هي التي كانت في المركز الأول، وأن دلالة النزعة الفردية المنهجية تغيرت جذريا.

لدى معاصرينا، فإن الضابط المثالي هو تشكيل نموذج للإنسان الاجتماعي *sociologicus homo* الذي يستطيع أخذ بعين الاعتبار تنوع المجتمعات والسلوكات، لكنه يحث كذلك عن إعادة الوحدة إلى الأنماط المختلفة للنشاط التي ميزها فيبر؛ وعلى النقيض من ماكس فيبر يثمن في كل مكان الانقطاعات: التنافر بين التقليد والعقل، أصالة التطور الغربي، عدم اختزال القيم «القصوى» إلى استراتيجيات التكيف.

إن دلالة تصورات فيبر تظهر كاملة حينما نعيد وضعها في سياق نقاشات بداية القرن حول منهجية العلوم الإنسانية. لدى دلتاي، فإن الفصل بين علم النفس ومنهج الفهم يخلص إلى إعادة اكتشاف المفهوم الهيغيلي للعقل الموضوعي ، الذي يقود إلى الحرص على استقلالية البنيات حيث يتم توضيع النشاطات الإنسانية. لدى فيبر، الذي عمّق التفكير زيميل Simmel وياسبرز Jaspers ، فإنه على العكس من ذلك حيث إن النشاط الفردي المُمَوضع في العالم الاجتماعي هو الذي يغدو الموضوع الرئيسي للبحث. في مقابل دلتاي الأخير، ظل فيبر إذن متمسكا بمنهجية «فردانية»؛ غير أنه، بقي معاديا لكل اختزال للسوسيولوجيا إلى البسيكولوجيا: المشكلة المركزية هي إذن في تحديد خصائص الفهم السوسيولوجي ، لدى فيبر.

2 - حدود الفهم

عند ماكس فيبر، فإن التمييز بين الفهم والتفسير لا يغطي التعارض التقليدي بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية. إن تعقيد النظرية الفيبرية للفهم يعود إلى كونها تقع في مفترق الطرق الابستيمولوجيا ونظرية النشاط الاجتماعي. غير أن، الابستيمولوجيا الفيبرية، مثلما مر معنا، تبتعد عن التصور المهيمن لمنهج الفهم في العلوم الإنسانية: فبتأهيل التفسير السببي في العلوم الإنسانية، تحاول تقريب العلوم الاجتماعية («فهمية»)من علوم الطبيعة («تفسيرية»). وعلى العكس، فإن السوسيولوجيا الفيبيرية تفترض تمييزا تصوريا صارما بين السلوكات «القابلة للفهم» (القابلة لـ «بداهة» نوعية) وتلك التي تبقى نهائيا مستغلقة على الفهم. إن التمييز بين الفهم والتفسير يخص إذن في الوقت نفسه مناهج و مواضيع العلوم الاجتماعية.

على الصعيد المنهجي، فإن اللجوء إلى التفسير السببي له أولا، كما رأينا [177] ، قيمة قاعدة أمن: «كل تفسير يسعى، بالتأكيد، إلى البداهة. لكن تفسيرا دلاليا، مهما يكن بديهيا، لا يمكنه أيضا كما هو وبحكم طابع البداهة هذا الزعم بكونه تفسيرا صالحا من وجهة نظر سببية. إنه لن يكون في ذاته إلا افتراضا سببيا بديهي بشكل خاص» [178] . فالتفسير إذن

يستخدم في التحقق من موضوعية العلاقات الدلالية التي يضعها التفسير الفهمي: تحقق ضروري لأن لا شيء يضمن مسبقا شفافية النشاط، سواء بالنسبة إلى الذات الفاعلة أو بالنسبة إلى العالم الذي يفسر نشاطه. الفاعل ذاته يمكنه أن يقلل من قيمة الضغوط التي يفرضها عليه السياق حيث يتصرف أو يخطئ حول الأسباب التي تدفعه إلى الفعل: «أسباب مُثارة و"مكبوتات" (وهو ما يعني أولا أسباب غير مصرح بها) تخفي في الغالب عن الفاعل نفسه مجموع الواقع الذي يتم فيه نشاطه، إلى درجة أن الشهادات، حتى تلك التي هي ذاتيا أكثر إخلاصا، ليس لها إلا قيمة نسبية. إن المهمة التي تفرض نفسها على السوسيولوجيا عندئذ هي اكتشاف هذا المجموع وتحديده عن طريق التفسير، على الرغم من أننا لن نعي أو في الغالب الأعم بشكل غير مرض، بالمعنى «المقصود» وبشكل أوضح *in concreto* : فهنا نجد حالة قصوى للتفسير الدلالي» [179] . إضافة إلى ذلك، فإن أفعالا مشابهة يمكنها يمكن أن يوحي بها فعلا بواعث جد متنوعة، ونحن لا نستطيع مسبقا التأكد بأن السلوك «الحقيقي» هو بالضرورة مطابق للدوافع النمطية. أخيرا، من بين الدوافع المتنوّعة التي يمكنها أن تحث ذاتا، والتي هي أيضا «مفهومة»، فلا شيء يشير قبليا *a priori* أي منها ستكون فعليا الأقوى.

من وجهة نظر إبستمولوجية، فإننا نعثر هنا على نفس الإرشاد بمثل ما يكون ذلك في النظرية السببية أو في منهج الأنماط المثالية: فالفهم لا يستطيع التخلّي عن «التحقق» بواسطة التفسير، لأن الواقع الاجتماعي لا يمكن استنباطه من النظرية. مقارنة مع تقليد دلتاي، فإن هذا التصور يسعى إلى الإصرار حول ما يقرب علوم الذهن من علوم الطبيعة: فالفهم يعطي لقضايا السوسيولوجيا «بداهة» خاصة، لكنها لا تتيح المرور إلى معرفة «مباشرة» بالموضوع، والتي تعفي السوسيولوجي من النقد أو من التحقق. ونحن هنا نتحقق مما أظهره لنا تحليل السببية [180] : فالإبستيمولوجيا الفيبرية لا تنطلق من التعارض المجرد بين الطبيعة والحرية (أو حتى بين الطبيعة والذهن)، ولكن من الوضعية الناجمة عن نشأة الكتابة التاريخية العلمية المعاصرة؛ ينبغي إذن اكتشاف، في منهج العلوم الاجتماعية، عن إجراءات مساوية لما هو التجريب، في العلوم الفيزيائية.

مع هذا، فهذا الانشغال الإبستيمولوجي له آثاره الهامة على الفهم نفسه: منهج الفهم يجد نفسه مفصولا عن مسلمة شفافية السلوك الإنساني. هذه الشفافية هي أولا مرفوضة على الذات الفاعلة: فإعادة المفهوم

الفرويدي للوعي يفترض بأن، باستقلال حتى عن الحدود التي تفرضها وضعيته الخاصة، تستطيع الذات أحيانا تجاهل جذريا المعنى الموضوعي لأفعالها. لا شيء يسمح، مع ذلك، بتحويل إلى الملاحظ أفضلية فهم مباشر: إعادة تشكيل دلالة كامنة لسلوك ليس هو في حد ذاته سوى فرضية ينبغي التحقق منها.

من جهة أخرى، فإن ضرورة التحقق من الفهم بواسطة التفسير، أو استحالة التماس معادلة كونية بين وعي الفاعلين وسلوكهم، لا يمنع من أن التمييز بين فسر وفهم تحفتظ لدى فيبر بأهمية معتبرة. إن ماهية السوسيولوجيا تكمن على الدوام في التفسير، وبالخصوص، أسبقية الفهم في حد ذاتها تُعدّل مغزى التفسير السببي: إجراء بسيط للتحقق، له مع ذلك قيمة لا تحوزها «قوانين» علوم الطبيعة بما أنها لا ترتكز فقط على تعاقبات إمبريقية قابلة للمعاينة، وإنما على ارتباطات معقولة تماما، التي تذهب من المعنى المقصود إلى السلوك الفعلي [181] .

هكذا تصطلح الميتودولوجيا الفيبيرية بالطبع على التصور الخاص لموضوع السوسيولوجيا، لأنها تفترض تمييزا بين الملامح «الدلالية» والملامح «الميكانيكية» للنشاط الإنساني، وإيضاحا للشروط التي تتيح بإعطاء دلالة لدوافع ليست واعية. بيد أن، المسألتين لا تمتزجان، لأن الأولى يمكنها أن تحل كلية في إطار كلاسيكي لسيكولوجيا الشعور، وأن الثانية تستدعي المفهوم ما بعد الفرويدي للاوعي.

إن عداء فيبر إزاء التداخل بين السيكولوجيا والسوسيولوجيا لا يعني أبدا بأن سوسيولوجيا الفهم لا تحتوى أي افتراض ذو طابع سيكولوجي.

لنأخذ، على سبيل المثال، حالتين «نمطيتين» للنشاطات العقلية واحدة «في الغائية»، الأخرى «في الارتباط بقيمة». لـ «تفسير» نشاط مهندس يقوم ببناء جسر (أو جنرال يقود جيشا أثناء معركة)، فلست بحاجة مطلقا، إذا كان الفاعلون يتصرفون بعقلانية، إلى إعادة تشكيل حالاتهم السيكولوجية، بما أن دلالة نشاطهم بديهية في حد ذاتها *se per* : إن «"تفسير" نشاط من هذا النوع لا يفيد مطلقا بأننا نشتقها من "الظروف السيكولوجية"، وإنما على العكس، فإننا نقوم بعرضها من التوقعات، وحصرا من التوقعات، التي عللناها ذاتيا بصدد سلوك الموضوعات (عقلانية ذاتية بواسطة الغائية) وأننا كنا على حق بتعليلها على أساس تجارب صالحة» [182] . بنفس الكيفية، إذا أردت فهم ، فعل القائد الذي يترك سفينته تغرق، فإن ما هو موافق، هو المنطق الداخلي لنسق القيم الأرستوقراطية والبطولية، أكثر بكثير من

التفسير الجينيالوجي لهذا النسق أو الدوافع الخاصة بالفرد التي يجعلها تابعة له. خلافا لذلك، إذا ما أردت تفسير فعل «لا معقول» (خطأ المهندس، جبن الجندي والذي تعتبر الشجاعة البدنية بالنسبة إليه مع ذلك القيمة القصوى)، فإنني أفعل ذلك، طبقا لمنهج الأنماط المثالية، مع مقارنتها بما كان ممكنا للذات أن تفعله ، إذا كانت قد تصرفت «عقليا»، من أجل تقييم ثقل الدوافع «اللامعقولة» في سلوكه: فإن الجينيالوجيا السيكولوجية تبقى إذن، هنا أيضا، تابعة لتحليل «الفهم».

هذا لايعني، مع ذلك، أن المنهج المُطبّق لا يتضمن في حد ذاته، تصورا معينا للنزعة النفسية. إن ما يميز المهندس «العقلي» أو رجل الشرف البطولي عن غيرهم من الناس الذين يظلون خاضعين لتأثيرهم (أو إلى التقاليد)، فهو، بالضبط، أن الأوائل هم أكثر نشاطا وبأنهم يتحركون من خلال تمثلات ، في حين أن سلوك الآخرين يقترب، على أقصى حد من مجرد رد فعل ميكانيكي.

يستعيد فيبر هكذا، ضمن سياق جديد، تمثلا كلاسيكيا للعلاقات بين نشاط ضمير وسلوك «ميكانيكي»، حيث يوجد أصله في ميتافيزيقا ليبنتز: فالسلبية (طبيعة، عادة، إلخ) هي الحد الأدنى للنشاط والانتقال من الواحدة إلى الأخرى يمكن أن يتمثل وكأنه سلسلة مستمرة من التبادلات اللامادية. مثلما هي لدى ليبنتز [183] Leibniz ، فإن القدرة على الفعل تحت تمثلات هي ما يميز النشاط بالمعنى التام من مجرد النزعة الآلية التي تدير أغلب الأفعال الإنسانية [184] . في حين، أن لدى فيبر، فإن أهمية هذه التمييزات جد معتبرة لأنها تعين حدود العلاقات بين السوسيولوجيا الحقة والمقاربات الأخرى الممكنة للظواهر الاجتماعية: التحليل «الوظيفي» لـ «لأنظمة الاجتماعية» [185] ، أو تحيّين الحتميات «الطبيعية» (وراثة، إلخ)، التي تعتمد على النشاط الاجتماعي [186] .

بفهمها هكذا، فإن سوسيولوجيا الفهم، تقريبا، معاصرة فكريا لسيكولوجيا جانيه Janet : وكما هي، لدى هذا الأخير، تكون للنزعات الالية النفسية أهمية كبيرة حيث يضعف التحكم في الأنا، فإن ثقل الدوافع اللامعقولة يحيل، لدى فيبر، إلى هيمنة الميكانيزم على الوعي. من الواضح، مع هذا، أن هذا النموذج غير كاف، إذا ما أردنا تفسير السلوكات أو الأفعال كما لوأن لها دلالة لاواعية، مفهومة لكنها مجهولة من قبل الذوات . غير أن فيبر حاول، في العديد من المرات، إدراج في مذهبه المساهمة النوعية للتحليل النفسي الفرويدي، والذي يعده، ليس من دون سبب، أنه

يتجه «منهجيا»، في نفس اتجاه «الجينيالوجيا» النيتشوية والمادية التاريخية.
إن من نتائج التفسيرات التحليلية النفسية، لاحظ فيبر، أن تحيل إلى مجموعات سلوكات أو ردود أفعال لا تتطابق مع أي اهتمام واعي للعقلانية - حتى، لا تستجيب إلى أي قصد واعي - معقولية شبيهة جدا بذلك الفعل العقلي: فروع مهمة جدا من البحث في علم النفس الفهم من مهمتها في أيامنا هذه الكشف عن الاستتبعات التي، لحد الآن، لم تلاحظ بشكل مرض أو لم تلاحظ مطلقا والتي لا تشكل بهذا المعنى اطرادات موجهة ذاتيا ولا عقليان ولكنها في الواقع تدور مع هذا، على نطاق واسع، في اتجاه اطراد مفهوم وموضوعيا «عقلي» [187] .

إن هذه الإحالة إلى التحليل النفسي الفرويدي تُعدّل بشكل معتبر توازن تصورات فيبر. أولا وقبل كل شيء، يصبح من المستحيل اعتبار أن استعمال منهج الفهم يعتمد على الأكثر أو الأقل «عقلانية» ذاتية للفعل: القصد الواعي لم يعد بالضرورة في مركز التحليل لأنه، يضم عمليات ذاتية على ما يبدو غير عقلية، عقلانية غير مصرح بها أو لاواعية تتعلق بالفهم. أكثر من هذا، فإن تحليل الفهم يبدو إذن أنه يشير من نفسه نحو فكرة عقلانية سرّية لكنها مباطنة، إلى سلوكات من نظرة أولى لاعقلية: هذه الأخيرة تكتسب دلالة داخل شمولية مكتملة. إلى حد ما، فإن إرادة توسيع دائرة الفهم قادت إذن فيبر إلى ترميم شيئا ما من العقلانية التأملية التي كانت كتاباته الأولى تسعى إلى التخلص منها: فاللاعقلانية لم تعد مدركة كخلل أو إفلاس للعقلانية الذاتية وإنما كوسيلة «جدلية» لتحقيق عقلانية موضوعية، نظريا معقولة، لكنها باطنيا غامضة بالنسبة إلى الفرد الفاعل.

إذا كان فيبر، مع ذلك، قد بقي وفيا إلى التوجه المناهض للهيغيلية في كتاباته الأولى المنهجية، فذلك لأن، لديه، مختلف عناصر ميتودولوجيا العلوم الاجتماعية تنتظم في تراتبية صارمة ومعقدة. أولا، نقطة انطلاق التحليل السوسيولوجي المحض (حالما تكون الانتظامات السببية الأولية معروفة)، يبقى البحث عن معنى النشاط الاجتماعي، مفسرا انطلاقا من إعادة التشكيل («المثالي - النمطي») لنموذج عقلي للنشاط: فالنشاط الواعي يتمتع إذن، على المستوى المنهجي ، بميزة يحتج عليها في الغالب المفكرون «الجدليون». إن تحليل «اللاعقلانيات» التي تمس الفعل الفردي هي، بالخصوص، البحث عن عقلانية تحتية لنشاطات تبدو لا عقلية ليست إذن مشروعة إلا عندما تستنفد ممكنات التفسير المباطن، المؤسس على توضيح المعنى المقصود ذاتيا من طرف الفاعلين الاجتماعيين. علاوة على ذلك، فإن

النزعة النقدية لفيبر انتهت به إلى التأكيد مجددا على حد غير قابل للتجاوز بين المفهوم واللامفهوم. يحبّذ ريمون آرون، التذكير بأن، على نطاق أوسع، فيبر قد استعار تصوره للفهم من عمل ك. ياسبرز Jaspers .K ؛ غير أن أهمية الفهم، لدى هذا الأخير، محددة قبليا : «إننا على الدوام أبعد ما نكون عن فهم الرابطة بين حالة معينة للوعي وعرض مرضي ما. إننا نفهم العصاب névrose ، ولا نفهم دائما الذهان psychose هناك لحظة حيث تختفي المعقولية من الظواهر المرضية. من ناحية أخرى، إننا لا نفهم دائما السلوكات الانعكاسية» [188] . بالتأكيد، على نطاق واسع، فإن هذه التمييزات أصبحت بالية: الطب النفسي ما بعد الفرويدي (الذي وجد من جهة ثانية تأثير التحليل النفسي الأول، من بينال Pinel إلى إيسكيرول Esquirol ) [189] اتجه بالتدقيق صوب مقاربة «فهم» للذهان؛ غير أنه، هنا أيضا، فإن فكرة حد الفهم تظل حاضرة تحت صورة خاصة: حتى وإن كان، من المشروع، أن كل الآثار السيكولوجية مفهومة، فإن فهم سلوك هو أكثر صعوبة كلما كان هذا السلوك أبعد عن الأشكال المعتادة للنشاط الواعي. فها هنا، يبدو لي، حيث إن أهمية قواعد فيبر هي الأكثر بروزا: إذا كان من اللازم دوما أن يفحص الفهم بواسطة التحليل السببي (والذي لن يكشف إلا عن تعاقبات مفردة)، فذلك مرده إلى أن المفسر ليس له الإمكانية للتحكم كلية ومباشرة في دلالة ما يبحث عن فهمه.

إن معنى هذا التوجه يبدو جليا في النصوص التي يناقش فيها أطروحات نيتشه حول جينيالوجيا الأخلاق المسيحية [190] . فالصلة بين الضعف والحقد من جهة، احتقار القوة والقيم البطولية، من جهة أخرى، تبدو مباشرة معقولة، شبه بديهية من ذاتها. إن فكرا دوغماطيقيا («عاصيا على النقد في حد ذاته»، مثلما يقول بذلك فيبر في موضع آخر) يحلص من بداهة هذه الصلة المفهومة إلى الفكرة القائلة بأن المسيحية ما هي إلا نتيجة حتمية للضعف والحقد وبأن زعم الأخلاق المسيحية إلى الكونية ليس شيئا آخر عدا عقلنة مصلحة غير معبّر عنها أو لاواعية. على العكس من ذلك، وفي السياق الفيبيري، فإن التحقق ذاته من أطروحة نيتشه لا يمكنه إلا أن يضفي عليها طابعا نسبيا؛ فالحتمية، بالفعل، هي دوما جزئية وأن البحث التاريخي باستطاعته أن يبين بأنه إذا كان منطق الحقد يأخذ بعين الاعتبار بعض الحوادث، ففي حالات أخرى، نشر المسيحية مستقل. إن التحليلات النيتشوية يمكنها إذن أن تساعد على فهم كيف أن بعض الأفراد أو بعض الجماعات استطاعت أن تصبح مسيحية، لكنها لم تستوف الدلالات

الممكنة للأخلاق المسيحية: مد خدك الأيسر، فهذا قد يكون علامة على الجبن، لكنه قد يعبّر عن القداسة، التي تبقى غير قابلة للإختزال إلى الحقد.

بنفس الكيفية، إذا كانت الإبستيمولوجيا الفيبرية موافقة للتحليل النفسي، فإنها تستبعد مسبقا تفسيراتها الدوغماطيقية. وإذا كنا، بالفعل، ننظر إلى مفاهيم التحليل النفسي على أنها أنماط مثالية، فإننا لا نستطيع أن ننسب إليها مسبقا صلاحية تفسيرية كونية؛ زيادة على ذلك، إذا تم الإقرار بصلاحية تفسير ما، فذلك يكون عبر تحليل مفرد ، حيث، بالافتراض، فإن صيرورة الذات ليست مستنبطة من خصائصها العُصابية (وحيث إن التجاوز يشكل بالأحرى أفق العلاج).

3 - فيبر وتراث علوم العقل

إن العلاقات المتينة التي يقيمها، لدى ماكس فيبر، التفسير والفهم تمنحه من دون شك مكانة أصيلة ضمن تيار الفلسفة النقدية للتاريخ، لكن هذا لا يمنع من أن يظل، لما هو أساسي، تصور فيبر لسوسيولوجيا الفهم وفيا إلى الحدوس المركزية لـ دلتاي وأتباعه.

لقد رأينا بأن، قبل حتى دلتاي، نظريات الفعل الحقيقي *verum factum* ، كما تظهر مع هوبز وفيكو، قد وجدت نفسها تجابه بديلين أساسيين، لم تستطع نشأة العلوم أبدا محوهما. البديل الأول يستند إلى الأهداف المسندة إلى فهم الذوات البشرية وسلوكاتها: هنا حيث يسلم هوبز ببساطة الطبيعة الإنسانية (تقبل الاختزال إلى عدد صغير من الأهواء والاهتمامات الأساسية والتي يتيسر معرفتها) يؤكد، لوك، وخصوصا، فيكو، على تعقد الفهم. وبالتأكيد فإلى التقليد الثاني حيث، بعلم أو لا، ينتسب فيبر. هنا أين، بالخصوص، يجتهد أتباعه المعاصرون لتجديد مذهب المنفعة الكلاسيكي من أجل إرجاع تنوع السلوكات البشرية إلى الوحدة، يحرص فيبر خلافا لذلك، بأن الأمر، مهما تكن التبادلات الممكنة بين مختلف أنماط النشاط، فإن تنوعها يظل منطقيا غير قابل للإختزال: فليس هناك مركز مشترك يصدر عنه التقليد والعقلنة، القيم والمصالح.

علاوة على ذلك، ومن خلال صلاته مع التحليل النفسي الناشئ، بوصفه منهجا للتأويل بدلا من التفسير السببي، يجذر فيبر بالفعل الاهتمام الذي كان دلتاي قد أولاه من قبل إلى فكرة سيكولوجيا الأعماق التي ترفض فكرة شفافية مباشرة للوعي من أجل ذاته [191] . بناء على هذا، وعلى الرغم من انجذابه نحو عمل نيتشه، فإنه بقي وفيا للأثر الهيرمينوطيقي

الذي يجعل من استعادة الذات الآثار المموضعة لنشاطها القصد الأساسي لعلوم الفهم [192] . إذا كان فيبر، من جهة أخرى، يصر على التماثل بين بعض المشكلات المنهجية للعلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة، فلأنه أكثر حساسية من أي إنسان آخر إزاء الجدة التي تظهر مع تطور الكتابة التاريخية العلمية في القرن التاسع عشر؛ فوراء التقسيم بين علوم الذهن وعلوم الطبيعة، هناك بالتأكيد وحدة ما للمثال العلمي الحديث: التأويلية المعاصرة، العلوم التاريخية والعلوم الفيزيائية تفترض كلها ضرورة نقد المعطيات المباشرة، سواء تعلق الأمر بالمعنى المُتلّقى في التراث، بالشهادات المُجمّعة من طرف المُدوّنين أو بمعطيات الإدراك.

البديل الثاني يرتكز على الأهمية التي تعطى إلى النشاط الفردي في فهم المجتمعات الإنسانية. حول هذه النقطة، يبتعد فيبر عن الخط الذي يقود من فيكو إلى الفلسفة الأخيرة لـ دلتاي، ويجد على العكس روح بعض تحليلات هوبز. باهتمامه أولا بنقل الكيانات الجمعية على النشاطات الفردية التي ساهمت في نشأتها، يظل فيبر غريبا عن تصورات دلتاي، الذي انتهى إلى استعادة، ضمن سياق العلوم الإنسانية، المقولة الهيغيلية للعقل الموضوعي ، فإن الفرد يفقد نظامه المميز لصالح الأنساق الثقافية (المؤسساتية أو الفكرية) حيث تتوضع نشاطاته؛ لدى فيبر، خلافا لذلك، تبرز من جديد «الكيانات الجمعية» وكأنها معطيات بسيطة يتوجب على الفهم البحث عن جلبها إلى نشاط الأفراد: إن معنى النشاط الاجتماعي يظهر بأن العلاقات الاجتماعية ذاتها لا يمكن أن تفهم إلا انطلاقا من وجهة نظر فاعل فردي مثالي [193] .

إذن هناك، لدى ماكس فيبر، تركيبا أصليا بين اتجاهين متعارضين في الغالب. فمن فيكو إلى هيغل ودلتاي، ومن هوبز إلى سوسيولوجيا الفعل، يتساوى نقد الأوهام العقلانية أو النفعية مع امتياز معين ممنوح إلى الجمعي على حساب الفردي أو إلى الكل على حساب الفرد، بينما تصاحب في الغالب النزعة الفردية المنهجية أنثربولوجيا نفعية وعقلانية. إن تصور الفيبري لسوسيولوجيا الفهم، بالعكس، يضم إلى النزعة الفردية المنهجية أنثربولوجيا ضد نفعية ونقد للتصور العقلاني للذاتية: هذا التركيب المتناقض يفسر في جزء كبير منه أصالة السوسيولوجيا الفيبيرية.

# القسم الثالث
# العقل والعقلنة
# في السوسيولوجيا الفيبيرية

# الفصل الأول
# حدود العقلنة

1 - أشكال النشاط الاجتماعي

تنطلق المنهجية الفيبيرية من نقد المسلمات التأملية التي ورثتها العلوم الاجتماعية في زمانه من الفلسفات الكبرى للتاريخ في القرن التاسع عشر، من أجل وضع الطابع «غير القابل للاستنباط» للتنوع التاريخي. كذلك يصادف فيبر صعوبة متماثلة بتلك التي يبطلها عند هيغل وعند ماركس: هنا حيث يخاطر هذين الأخيرين باختزال التاريخ الواقعي في المفهوم، يبدو وأن فيبر يقترح أحيانا بأن وحدة التاريخ تختزل في تلك الخاصة بمنهج العلوم التاريخية. مع ذلك، كما رأينا، يعتبر فيبر أيضا بأن وحدة المنهج تفترض وجود إنسانية واحدة: بين التنوع اللامحدود من «وجهات النظر» الممكنة للتفسير وضغط العقلنة الذي يفرضه التحقق بواسطة التحليل السببي، ينبغي إذن إيجاد السلك الناقل الذي يتيح التفكير بوحدة التاريخ الإنساني. من جهة أخرى، يستبعد فيبر الحل «الكانطي» الكلاسيكي [194] : فالعلم الاجتماعي، وهو أكسيولوجيًا حيادي، لا يمكنه أن يسترشد على أساس من فكرة التقدم؛ علاوة على ذلك، لا شيء، وإلا فهو وهم تراجعي، يسمح لنا بالتأكيد على أن ديناميكية التطور التاريخي يتوجب بالضرورة أن تقود إلى إلغاء تنافر الثقافات البشرية لتخلص إلى كوننة الخصائص المميزة للتاريخ الغربي: إن هدف السوسيولوجيا هو فهم أصالة العقلانية الغربية، عوضا عن وضع نمذجتها .

فهذا الانشغال المزدوج (التفكير في وحدة التاريخ الإنساني من دون أن نسقط عليه مخططا ذو شكل وحيد للتطور) يُوضح دلالة المفاهيم الأساسية للسوسيولوجيا الفيبيرية، وبشكل خاص، النمذجة * typologie المشهورة لصور النشاط المقدمة في بداية الاقتصاد والمجتمع [195] *société et Economie* . بدايةً، لهذه النموذجية، دلالة شبه متعالية: فالأمر يتعلق بتحديد المفاهيم المتضمنة ضمنيا في كل تحليل للظواهر الاجتماعية. وإذا كان فيبر، مثلما رأينا، يضع تعددية غير قابلة للاختزال من أنماط النشاط، فذلك لأنه، من دون هذا الافتراض، يوشك أن يدرك تنوع الأشكال الاجتماعية وكأنه مجرد مظهر [196] . بالمقابل، وبالتأكيد على القيمة الكونية لنموذجيته، يذكر فيبر بأن الأمر يتعلق بالنسبة إليه بالتفكير بالاستمرارية بين مختلف أشكال

التنظيم الاجتماعي المتجلية في التاريخ؛ إضافة إلى هذا فليس لهذه النموذجية أهمية تصنيفية فحسب (في كل المجتمعات، يمكن أن تكون النشاطات تقليدية، عقلية، إلخ)، ولكن أيضا قيمة ديناميكية (العقلنة هي النتيجة المنطقية لانتشار النشاط الاجتماعي): المشكلة الساسية هي إذن فهم كيف يمكن التفكير في كونية هذه العملية للعقلنة دون اختزال التاريخ الكوني في مخطط متماثل للتطور.

- **أنماط النشاط والعلاقات الاجتماعية** [197] **:**

التصنيف الفيبيري لأنماط النشاط يستجيب إلى شرط إبستيمولوجي مزدوج في أولوية الفهم و الكونية .

أولا وقبل كل شيء، إن ما يسمح بتحديد دائرة النشاطات الاجتماعية ، ليس هو الفعالية الموضوعية وإنما الدلالة الذاتية. حتى يصير سلوك ما نشاطا ، ينبغي في الواقع أن يكشف له الفاعل أو الفاعلون عن معنى ذاتي؛ أما النشاط الاجتماعي، «فهو النشاط الذي من خلال معناه المقصود (كما أؤكد عليه أنا، فيليب راينو Ph. Reynaud ) من طرف الفاعل أو الفاعلين يعود إلى سلوك الغير، بالنسبة إليه يتجه تسلسله» [198] .

ولكي يكون هناك نشاط اجتماعي حقيقي، ينبغي على الفرد نفسه أن يحيل نفسه إلى دلالة معينة في علاقاته بالغير، وهو ما يتضمن أن جميع العلاقات بين الناس ليست نشاطات اجتماعية:الاتصال الصدفي (العارض) (الصدام بين دراجين، لنسترجع مثال فيبر)، تأثير «الجماهير» على الفرد (أنظر، سيكولوجيا الجماهير *La Psychologie* des foules لـ غوستاف لوبون Gustave Le Bon ) أو المحاكاة (أنظر، تحاليل غابريال تارد Les analyses de Gabriel Tarde ) لا تصبح نشاطات اجتماعية إلا عندما يرتبط الأفراد دلاليا بهذه الوضعيات (على سبيل المثال بالإحالة إلى شعور أو إلى معتقد مشترك، إلى «موضة» أو إلى «تقليد»، إلخ). لا يزعم فيبر بالطبع بأن العالَم الاجتماعي محدد كلية بواسطة السلوكات الدلالية (أو أن الانتظامات الطبيعية ليست لها أهمية)، لكنه يذكّر فحسب بأن حضور الغائية القصدية أو الدلالة هو ما يحدد خصوصية السوسيولوجيا [199] . إن الأولوية الممنوحة لسوسيولوجيا النشاطات (بدلا من دراسة الانتظامات شبه الطبيعية) [200] لها أولا دلالة منهجية ، من دون حكم مسبق لأي التزام أنطولوجي للسوسيولوجيا الفيبيرية.

من جهة أخرى، فإن مُسلّمة الكونية تفترض بأن الفهم يمكن أن يمتد إلى كل الثقافات: فينبغي إذن أن تكون هناك وحدة ما ضمن الدلالات

التي توجه النشاط الاجتماعي. يميز فيبر إذن بين أربع أنماط للنشاط، من دون إقصاء إمكانية تعديل أو إثراء نمذجته:

- إن الفعل العقلي بالنسبة إلى غاية يهدف إلى الفاعلية ويفترض البحث عن توافق معين بين الوسائل والغايات؛ إنه، كما كتب ريمون آرون، ذلك المتعلق بالمهندس الذي يبني جسرا، للمضارب الذي يجتهد ليربح مالا، للجنرال الذي يريد أن يحرز الانتصار [201] .

- إن الفعل العقلي في القيمة يفترض على العكس أولوية مطلقة للقيم التي تحدد الفعل، مهما يمكن أن تكون نتائج لهذه الأخيرة: فهي تتصرف بطريقة عقلية محضة في القيمة تصرف من لا يأخذ بعين الاعتبار النتائج المتوقعة لأفعاله، في خدمة من له قناعة تستند إلى أن ما يبدو له بوصفه موحى من خلال الواجب، الكرامة، الجمال، التعاليم الدينية، التقوى أو عظمة قضية ما، مهما تكن طبيعتها. هذا النمط من الفعل يمكن أن يكون بوحي من الأنظمة القيم المتنوعة جدا: الشعور الأرستقراطي بالشرف (لدى الإنسان الذي يتصارع في مبارزة، أو لدى الضابط الذي يدع نفسه يغرق مع سفينته) [202] أو، على العكس، أخلاق كونية (دينية، غير عنيفة، إلخ) [203] ؛

- السلوك التقليدي و السلوك « العاطفي »يشتركان في التموقع «إلى حد ما وغالبا وراء ما هو موجه بطريقة واعية دلاليا» [204] . السلوك «التقليدي»، مبني على الاعتقاد السلبي على الصلاحية لما كان دائما موجودا، «ليس في الواقع، في الغالب الأعم إلا طريقة كئيبة للتصرف إزاء إغراءات معتادة، التي تمتنع عن التوجه باتجاه مكتسب في وقت سابق»؛ بكيفية مماثلة، الفعل «العاطفي» أو الوجداني يمكن ألا يكون «إلا رَدّة فعل دون مثبط لإثارة غريبة» [205] .

إن الأشكال الأربعة للنشاط لا يمكنها إذن أن توضع بدقة في نفس المستوى: الفعل العقلي قياسا إلى هدف ما والفعل العقلي قياسا إلى قيمة تساهم كلية في النشاط (الفعل يكون موجها من خلال دلالة معقولة) وترتبط من ثمة للغاية بالفهم؛ بالمقابل فالفعل التقليدي والفعل العاطفي، نادرا ما يكونان أفعالا بالمعنى الدقيق [206] ويقعان على حدود النشاط ومجرد الانتظام القابل للملاحظة. ومن جهة أخرى يلاحظ بأن فيبر، ولتحديد العلاقات بين السلوك العاطفي والسلوك العقلي، يلجأ إلى تمييز الوعي عن اللاوعي: «إننا نواجه مسألة إعلاء **sublimation** عندما يظهر النشاط المشروط بواسطة المؤثرات مثل جهد "واعي" لتخفيف شعور ما، في مثل هذه الحالة،

فإنه يقترب في معظم الوقت (لكن ليس دائما) من "عقلنة في القيمة"، أو من نشاط في الغائية أو من الاثنين في آن واحد» [207] .

عندما نتذكر ما قاله فيبر حول خصوصية السوسيولوجيا، فمن الصعب ألا نستخلص من كل هذا بأنه فقط مع الفعل العقلي حيث نجد أن الأمر يتعلق تماما بما يكوّن المشكلة البنائية لسوسيولوجيا الفهم، فأنماط السلوك الأخرى (التقليدي أو العاطفي) تبدو بالأحرى مثل حد النشاط - مهما تكن من جهة أخرى قيمتها السببية في المجتمعات الإنسانية. وبقدر ما تتخذ النمذجة الفيبيرية اتجاها تحليليا دقيقا، فذلك يرجع فحسب إلى الإقرار بالضرورة، على الأقل منهجيا، لتمييز مختلف الأنظمة في الواقع؛ في المقابل، ومنذ اللحظة التي نحيل فيها إلى النمذجة دلالة تاريخية، أو حتى حالما نجتهد في إعادة بناء شروط الانتقال من شكل للفعل إلى آخر مثاليا (أو للتفوّق، في مجتمع معطى، لنمط من النشاط على حساب أنماط أخرى) سيصبح من الصعب أن لا نتمثل الانتقال إلى أشكال النشاط «العقلي» (في الغائية أو في القيمة) باعتباره تقدما ، من الضرورة إلى الحرية، من رد الفعل الميكانيكي إلى الفعل الدلالي، أو من «في - ذاته» إلى «لـ ذاته». إن تطور النشاط الاجتماعي يبدو إذن بالضرورة محكوم بواسطة قسر العقلانية (الذي يُشجّع التفوق المتزايد للفعل العقلي): كيف، عندئذ، يتم تجنب عقبة نظرية متسقة للتطور الاجتماعي مثل عقلنة تعيد إدراج صعوبات الفلسفات التأملية؟

- **الجماعة والمجتمع من تونيز Tönnies إلى فيبر Weber**

تبرز أصالة تصورات فيبر كاملة عندما نقارنها بتحليلات تونيز Tönnies [208] الذي يستعير منه التمييز بين الجماعة ( *Gemeinschaft* ) والمجتمع ( *Gesellschaft* )، مع تعديل معتبر لأهميته المنهجية.

إن عمل تونيز يمكن أن يعتبر مثل نقلة، في السوسيولوجيا، للمعارضة، الكلاسيكية في فلسفة الحق، بين نمطين من تشكيل المعايير الاجتماعية، الطبيعية و«العفوية»، أو على العكس، المصطنعة والاختيارية. تثير «الجماعة» بطبيعة الحال المواضيع الكبرى للمدرسة التاريخية للحق، ونموذج «المجتمع» يقدم من طرف الفلسفة السياسية وأنثربولوجيا هوبز. ترتكز الجماعة على انتساب إجماعي إلى قيم جوهرية، في حين أن المجتمع يتأسس على الفردنة التامة للمصالح التي تقود إلى البحث الواعي عن الاتفاق أو عن الاشتراك الطوعي. من هنا يصدر التعارض بين «عهدين» للتطور الثقافي: «عهد المجتمع يعقب عهد الجماعة. هذه الأخيرة تتسم بالإرادة الاجتماعية

باعتبارها وئاما، عادات ودين؛ أما عهد المجتمع، فيتميز بالإرادة الاجتماعية بوصفها اتفاقا، سياسة ورأي عام» [209] . يتطابق كل واحد من هذين العهدين في آن واحد مع تنظيم نوعي للحياة المشتركة، فتفوق بعض أنماط النشاط الاقتصادي (الاقتصاد العائلي والزراعة عند «الجماعة»، «تجارة وصناعة» لدى «المجتمع»)، وكذا توجه فكري معين. قد يكون من الخطأ من ناحية أخرى اعتبار كتاب تونيز كمجرد مدح حنيني للجماعة، بما أن المجتمع، بحسبه، ينشأ بتعبير كهذا «طبيعيا» من الجماعة، التي تحاول أن تفكك لما يصبح أعضاء المجموعة واعين بمصالحهم الخاصة. بالنسبة إلى تونيز فالمشكلة إذن خلاف ذلك تكمن في فهم كيف أن يمكن للمجتمع الحديث أن يتجاوز الصراعات الناشئة عن تقسيم المصالح وعقلنة الاستراتيجيات الأنانية وإنتاج نمط جديد من الوحدة، الذي لن يعود إلى النظام العفوي واللامفكر فيه «للجماعة»؛ ومن هنا تأتي أهمية تونيز بالنسبة الاشتراكية الحديثة، في الوقت نفسه تعبير عن صراعات «المجتمع» ومقتضى إعادة بناء الوحدة المفقودة [210] .

إن التقابل بين الجماعة والمجتمع يندرج إذن، لدى تونيز، ضمن تصور «جدلي»، شبه هيغيلي، للتاريخ: الجماعة تنحل ببروز الذاتية (وبالفهم الحاسب) لكن هذا التفكك ذاته هو شرط لتركيب أعلى، يضطلع بحقوق التفرد الذاتي. بهذا المعنى، فإن تصور تونيز عن الديناميكية التاريخية من البديهي أنه بعيد جدا عن المقتضيات «النقدانية» criticistes لـ فيبر؛ فإذا كان هذا الأخير يرجع والحال هذه إيجابيا إلى إرث تونيز، فذلك لأنه يرى أنه من الممكن تفكيك مفاهيم «الجماعة» و«المجتمع» عن السياق شبه التأملي أين تم إدراجها.

إن مرجعية تونيز تبدو في الاقتصاد والمجتمع ، مع تحليل الأنماط (منطقيا) الأساسية للعلاقات الاجتماعية. يُميّز فيبر بين نوعين من إدماج الأفراد في البنيات الجمعية:

« إننا نصطلح على الاجتماع التلقائي " communilisation " * ) Vergemeinschaftung ( علاقة اجتماعية عندما، وبقدر ما، يتأسس استعداد النشاط الاجتماعي (...) على الشعور الذاتي (التقليدي أو العاطفي) للمشتركين في الانتماء إلى نفس الجماعة ( *Zusammengehörigkeit* ).

« إننا نصطلح على الاجتماع الواعي" sociation " * * ) Vergesellschaftung ( علاقة اجتماعية عندما، وبقدر ما، يتأسس استعداد النشاط الاجتماعي (...) على اتفاق ( Ausgleich ) للمصالح معلّل عقليا (في

القيمة أو في الغائية) أو على تنسيق ( Verbindung ) للمصالح المُبرّرة بنفس الكيفية » [211] .

هذا التمييز يندرج تماما ضمن البناء النسقي للاقتصاد والمجتمع ، لأنه يعارض نمطي تكوين العلاقة الاجتماعية ابتداء من تطابق أشكال النشاط التي تتفوق في كل منهما (عاطفية أو تقليدية من جهة، عقلية في القيمة أو في الغائية من جهة أخرى)؛ وعلى العكس، فإن التوجه المنهجي للسوسيولوجيا الفيبيرية يُعدّل بعمق مغزى تمييزات تونيز [212] .

أولا وقبل كل شيء، من الواضح بأن نزعة فيبر النقدية تسعى أساسا أن تنظر في مفاهيم «الاجتماع العفوي» communalisation و«الاجتماع الواعي» sociation إطارا مثاليا - نمطيا، وهو ما يمنع بالطبع أن يجعل الانتقال من «الجماعة» إلى «المجتمع» قانونا كونيا لتطور التجمعات البشرية. سيصير من الممكن تماما اعتبار أن، في أغلب الحالات، الجماعات الحقيقية تربط بشدّة علاقات «اجتماعية» وعلاقات «جماعوية»؛ فالجماعة «الخالصة» ليست من جهة أخرى إلا حالة محدودة، بما أنه كما يلاحظ ر. بودون وف. بوريكو، فإن «الروابط الجماعوية» نفسها «مرتبطة بوضعيات حساب، صراع، أو حتى العنف» [213] التي نصادفها عادة ضمن أشكال التنظيم الجمعي الأكثر تطرفا «كليانيا»، من العائلة الأبوية إلى «المافيا» maffia الصيقيلية [214] . وبالاستعاضة عن مفاهيم «الجماعة» و«المجتمع» بمفاهيم «الجمعنة» و«الاجتماع العفوي»، يؤكد فيبر من جهة أخرى على المظهر الديناميكي لعمليات تكوين أو تشكيل التجمعات الإنسانية في الوقت نفسه الذي يُذّكر بالتوجه «الفرداني» لمنهجيته: ينبغي أن تفهم «الجماعات» الأكثر «طبيعية» انطلاقا من النشاطات الفردية التي ساعدت على نشأتها والتي، باستمرار، تعتبر شرطا لبقائها.

ينبغي مع هذا ملاحظة أن، حتى وإن ننسب إلى مفاهيم تونيز مجرد إطار مثالي نموذجي، فإن مشكلة وجود ضرورة مباطنة تؤدي إلى تطور الجماعات البشرية من «الجماعة» إلى «المجتمع» يمكن تجنبها بصعوبة. إن «الاجتماع العفوي»، بالفعل، محددة بواسطة تفوق العلاقات المبنية على النشاطات العاطفية أو التقليدية و«الاجتماع الواعي»، بواسطة تلك التي تخص التفاعلات الواعية بين الأفراد (العقلية في القيمة أو في الغائية)؛ أو، كما رأينا ذلك آنفا، يقترح فيبر نفسه بأن عقلنة النشاط يطابق تطورا عاديا، شبه طبيعي: ألا يكون الأمر نفسه لتفوق «الاجتماع الواعي» على «الاجتماع العفوي»؟

إن أهمية الاستعادة الفيبيرية لمقولات الجماعة و المجتمع لا يمكن إذن أن يفهم إلا إذا قارنا نظريات النشاط التي تضم بناءات تونيز وفيبر.

ينبغي أولا ملاحظة أن، النمذجة الفيبيرية لأشكال النشاط تدين كثيرا إلى التمييز الذي وضعه تونيز ذاته بين «إرادة عضوية» ( Wesenwille ) و«إرادة مفكرة» [215] ( Kürwille ). فـ «العضوية الإرادة»، التي تضم حياة الجماعات، عفوية وتوحي بانتظام السلوك عن طريق مبدأ اللذة، بواسطة العادة؛ وبواسطة الذاكرة، إنها تؤدي إلى إضفاء الطابع المؤقت على النشاط للماضي تبعا ؛ «المتعلقة الإرادة»، على العكس، تنبني على الفكر، على القرار وعلى المفهوم؛ إنها لا» تفهم إلا من المستقبل وهو وحده الذي تتعلق «به [216] . في حين، وبالنسبة إلى ماكس فيبر أيضا، فإن القطيعة التي تفصل الفعل العقلي عن الفعل العاطفي وعن الفعل التقليدي تتطابق مع اختلاف في درجة التفكرية *réflexivité* للفعل الذاتي؛ يعرف الفعل العاطفي انتظاما بواسطة اللذة وبواسطة الألم وتسيطر عليه العادة، الفعل التقليدي مؤقت بالرجوع إلى الماضي، وهو ما يحد ممكنات التجديد الواعية [217] ؛ بالعكس، فالفعل العقلي في الغائية، الذي يستند إلى الأسبقية «العقلية» لآثار الفعل، يفترض إضفاء الطابع المؤقت المُوّجه صوب المستقبل [218] .

مع ذلك، حتى وإن كانت لديه استمرارية منطقية من الفعل العاطفي إلى الفعل العقلي، فإن نظرية فيبر ليس لها نفس الأهمية كتلك التي لدى تونيز.

يكمن الاختلاف بدايةً في الخصائص الفردية للتصور الفيبيري للعقلانية. إن مفهوم النشاط العقلي قائم ابتداء من منطق الفعل الفردي: فأن تكون مجموعة خاضعة للتقليد (أو دوافع عاطفية) [219] لا يمنع أبدا بأن بعض دوائر النشاط يمكنها أن تتعقلن [220] . فوق ذلك، فإن العقلانية، بمعنى فيبر، صورية؛ وبإمكانها أن تترتب على مسلمات «جوهرية» بعيدة كثيرا عن العقلانية العلمية للفهم الحديث: إن بعضا من الأديان الكبرى الكونية، على سبيل المثال، يمكنها أن تعرف درجة رفيعة من العقلانية، من دون أن يؤدي هذا بالضرورة إلى كونية العقل الآداتي الذي يميز الغرب الحديث. أخيرا، فإن عقلنة تصورات العالم لن تتجاوز أبدا، بالنسبة إلى فيبر، البدائل الأساسية التي تعرّف الوضع الإنساني: الديالكتيك التاريخي يبقى إذن، من المشروع، مفتوحا بلا نهاية، من دون أن تكون مسألة المصالحة الكاملة للإنسانية مع نفسها مفكر بها (والتي كان تونيز يدعوها من أمنياته)، حتى من باب الأفق أو التمنّي. هكذا، حتى وإن كان الانتقال من الفعل

العاطفي إلى الفعل التقليدي لا يظهر مثل مجرد عملية تاريخية عارضة وإنما بمثابة تطور موجه من رد الفعل الميكانيكي إلى الفعل الدلالي، تفترض السوسيولوجيا الفيبيرية تحولا عميقا للتمثلات «الجدلية» التي ألهمت تونيز. على الرغم من حساسيته لتناقضات الحداثة، فإنه بحث، ضمن تمزق الحاضر، عن سمات عمل العقل؛ عند فيبر، فعلى العكس، إن مواضيع الطابع الصوري للعقل وانقلاب الإيحاءات التحررية للحداثة إلى محض عقلانية آداتية بيروقراطية تتصل بفكرة جدلية العقل [221] .

- **عقلنة النشاط ومشكلة الاستقلالية:**

يمكن أن يفهم التصنيف الفيبيري لأشكال النشاط إذن بطريقتين، حسب الدلالة التي نعطيها لمظاهره الديناميكية.

إن عرض الأشكال الأربعة للنشاط بوصفها لحظات تقع على مجموعة اتصالية continuum تمتد من السلبية إلى الإيجابية (أو من الطبيعة إلى الحرية) يقترح بداية رؤية خطية جدا لعملية العقلنة. إن درجة الصفر (الفعل العاطفي) يعرف انتظاما بواسطة تأثرات أولية دون تمثلات؛ الفعل التقليدي يستند إلى درجة من الاستقلالية أعلى بالنظر إلى أن الذات تتصرف طبقا لتمثلات معينة، غير أن الأصل الذاتي للتمثلات يظل مجهولا بما أن المعايير الاجتماعية تبرز بوصفها مؤسسة على أوامر متعالية (إرادة الآلهة أو إرادة «الأقدمين»). إن العقلانية في القيمة تمثل إذن تغيرا حاسما، بالنظر إلى أنها تتضمن أدنى حد من عقلنة معايير جد عملية مطلقة، والتي لن تتم من دون نسبنة [إضفاء طابع النسبية] relativisation المعايير الاجتماعية الفعلية ولا من دون استدعاء معين لمسؤولية الذات الفاعلة [222] . أخيرا، فإن العقلانية في الغائية («الآداتية») تفترض تأكيدا - ذاتيا للذاتية، لأن تصورها يستحيل من دون فكرة الأهداف أو الأولويات الذاتية ، ومن دون حد أدنى من الإسقاط نحو المستقبل (وللسيطرة على الطبيعة).

فهذا المخطط، في حد ذاته، وعلى الرغم من جفافه الجلّي، له قدرة استكشافية أكيدة. إنه يسمح، على سبيل المثال، بتصور بكيفية مهمة نسق التصورات الدينية للمجتمعات «البدائية» كما وصفه بيار كلاستر [223] Clastres Pierre وفهم الآثار «المعقلنة» لديانات التعالي [224] . والأمر نفسه، بالنسبة إلى التاريخ السياسي، فهو يوافق أيضا مع ما نعلمه عن المعاصرة بين «نشأة السياسة» والديمقراطية وظهور الفلسفة (وهو ما لم يمر من دون نقد للتقليد، سواء أكان هذا نفسه، بالنسبة إلى التاريخ السياسي، فهو يوافق أيضا مع ما نعلمه عن المعاصرة بين «نشأة السياسة»

والديمقراطية وظهور الفلسفة (وهو ما لم يمر من دون نقد للتقليد، سواء أكان هذا النقد باسم «الطبيعة» أو الاتفاق) [225] . مثلما هو، فإنه يبدو من الظاهر والحال هذه عدم كفاية بالنسبة إلى الوعي العلمي والسياسة المعاصرة، إذا لم نتخلص من التمثلات الغائية الساذجة و«العرقية المركزية» التي جلبتها النزعة التطورية التاريخية.

بيد أن، إعادة بناء كهذه مشروعة تماما، لأن المواضيع «الجدلية» لعمل فيبر، وخاصة، توجه أبحاثه الإمبريقية، تشير إلى أن ديناميكية النشاط لا تتداخل أبدا مع تقدم خطي من العاطفي إلى العقلي، أو من التبعية إلى الاستقلالية.

بادئ ذي بدء، ومثلما مر معنا، فإن عقلنة النشاط الاجتماعي لا تضع حدا لـ «حرب الآلهة» (لصراع الديناميكة الاجتماعية، عنصرا غير قابل للعقلنة، وبأعمق من ذلك، فعقلنة النشاط الاجتماعي، إذا كان غرضها تحطيم السلوكات «الطبيعية» أو التقليدية، فهذا لا يستلزم أبدا في حد ذاتها بأن الذوات تصير بالضرورة أكثر استقلالا: إن الفرد المندمج في الآلة البيروقراطية الحديثة، بعيد عن تحديد أهدافه ووسائله بنفسه، يمتثل في القاعدة العامة إلى ضغوطات «تقنية» (أو تقنية زائفة) التي لا يتحكم فيها مطلقا. علاوة على ذلك، كما يلاحظ بدقة كبيرة ر. بروبيكر [226] R. Brubaker ، لا شيء يتيح لنا القول بأن الفرد الذي يتصرف بطريقة دقيقة «عقلية في الغائية»، بحسب رغباته أو حساباته للمنفعة سيكون أكثر استقلالا من فرد يرتب أفعاله على أساس «قيم» يخضع لها كما هي؛ بالنسبة على فيبر، بالفعل، فإن المعايير والقيم أساسية للتعريف بشخصية ما: إن ذاتا لا تعرف أي ناظم آخر سوى رغباتها وحسابات المنفعة [227] تقترب إذن بالفعل من النزعة الميكانيكية أكثر من الاستقلالية [228] . هكذا، وبقدر ما يكون توسع العقلانية الصورية هو نتيجة منطقية للعقلنة، فإن مناظرة هذه بعملية تقدم خطي هي على الفور مستثناة، بما، أنه وفي مستوى معين، فإن تبعية النشاط إلى العقلنة الصورية غير منسجم مع الاستقلالية الذات الفاعلة.

هناك إذن، ضمن نظرية فيبر للنشاط، إشكالية الاستقلالية التي هي في الغالب غير معروفة: إذا كانت عقلنة العلاقات الاجتماعية إجراء مزدوجا، والذي هو، بعيدا عن إضعاف التقاليد، يؤدي إلى توسيع البيروقراطية، فذلك لأنها لا تضمن أبدا، بل على العكس، تحررا فعليا للذوات الفاعلة. لقد بحث فيبر هكذا استعادة مثال الاستقلالية بفصله عن السياق «العقلاني»

الذي تطوّر فيه: فبالضبط حول هذا التباين بين عقلنة صورية، كما وصفها فيبر، ومفهوم كلاسيكي لـ «لعقل»، حيث يرتكز هؤلاء الذين، منذ هوركهايمر Horkheimer وماركوز Marcuse ، يؤاخذون فيبر على لا عقلانيته العملية، مع أنهم يقتبسون من تحليله لعملية البرقرطة * Bureaucratization للمجتمعات الحديثة. بكيفية معينة، يمكننا حتى أن نقول بأن جزءا كبيرا من الانتقادات الموجهة إلى فيبر (إلى غاية هابرماس اليوم) تضمنت إلى إرجاع مثال الاستقلالية ضده والذي كان أيضا مثاله وذلك في مسعى لإعادة ربط الصلة مع الفكرة الكلاسيكية للعقل الموضوعي أو العملي (القادر على تحديد غايات الفعل)؛ وإذا ما سلمنا بأن لفكر فيبر تماسكا معينا، فإن المشكلة عندئذ تكمن في فهم لماذا رفض التوقع من العقل الحفاظ أو تطوير الاستقلالية.

2 - منطق وديناميكية العقلنة

توضح السوسيولوجيا الفيبيرية للدين على وجهين الحدود المنيعة لعملية عقلنة النشاط الاجتماعي. أولا، حتى وإن كانت تحولات اليانات الكونية الكبرى تخضع ضغوطات قوية للعقلنة (نسقية المعتقدات، عقلنة الطقوس، برقرطة رجال الدين، إلخ)، فلا شيء يسمح بتوقع توحيدا نهائيا للممارسات أو المعتقدات الدينية: فكل ديانة كبرى تحتفظ ببعض الطبائع الخاصة (وتُحيل من ثمة إلى محتوى نوعي لعملية العقلنة). من جهة أخرى، فإن تحولات الوعي الديني لا تنبثق فقط من المنطق الداخلي للعقلنة: إنها تتعلق أيضا بشكل غير مباشر بالمصالح والاستراتيجيات الدينية، وخاصة أنها، مشروطة بأكثر مما يجب بعوامل «وجدانية» قوّية (حركات نبوئية، هبة لدّنية، إلخ)، جد لا معقولة.

من بين شراح فيبر، فإن هابرماس هو أفضل من أدرك طبيعة المشكلة المطروحة من خلال عقلنة «صور العالم» الدينية [229] . بالنسبة إلى فيبر، وكما لاحظ هابرماس، فإن جميع الديانات مطالبة بحل «مشكلة الربوبية» Théodicée : كيف يمكن التوفيق بين الكمال الإلهي والنقص في العالم؟ في هذا الاتجاه، فإن تطوّر الديانات محكوم بضغط العقلانية: ينبغي عليها جميعا أن تقدم إجابة متماسكة (لها قابلية القبول الذاتي) إلى مشكلة وجود الشر. إذن هناك، في أساس عقلنة التصورات الدينية منطق داخلي للتمثلات وهو ما يفسر، إلى حد ما، أن تطوّر الديانات كان موجها في اتجاه واحد (عقلنة الأخلاق والعبادة؛ التنظيم الإداري العقلي للجماعات، إلخ). إلا أن، هذا الإجراء لا يؤدي إلى تأحيد uniformisation للديانات

الكونية ولا إلى اندثارها أمام العقلانية الحديثة: التعارض بين مسلمات قاعدة مختلف الديانات الكونية (النزعة المركزية الكونية أو النزعة المركزية اللاهوتية؛ إثبات أو نفي العالم؛ الزهد الدنيوي أو الفرار خارج العالم، إلخ) تتماسك عبر التاريخ، وتتجسد في أنظمة متماسكة للسلوك وللتمثلات. إضافة إلى ذلك، فإن تاريخ الديانات يتداخل بالطبع مع تحولات اجتماعية أو اقتصادية، وهكذا تجد الديانات نفسها مقحمة في ألعاب معقدة من المصالح والاستراتيجيات التي تظل بنسبة كبيرة غير قابلة للاختزال إلى النزاعات الدينية.

إن كونية المشكلة المطروحة على الديانات الكبرى (تلك الخاصة بالربوبية) ووجود خط تطور مهيمن (العقلنة) لا يمنع من ثمة أن تكون الأجوبة المقدمة فعليا متنوعة جدا. لتفسير هذا التباين، يبين هابرماس أولا بأن تحليلات فيبر لا يمكن فهمها إلا إذا ميزنا بصرامة الأفكار و المصالح [230] . بالتأكيد، ففي المجتمع وفي الثقافة، تعمل الأفكار والمصالح مع بعضها باستمرار: فالمصالح لا تتحقق من طرف الذوات إلا عبر التمثلات التي تمنحها معنى، و«الأفكار» لا تعرف «النجاح» إلا بقدر ما تكون ملائمة لسياق اجتماعي معطى. ومع ذلك، بالنسبة للتحليل، فإنه بالأحرى من الضروري التمييز بين مستويين: يرتبط تسلسل التمثلات في جزء كبير منه بمنطق التطور حيث يكون ضغط العقلانية محددا وهو ما يؤثر على الزعم بالصلاحية (وبالمشروعية) التي تميّز الدعوة الجلّية إلى أفكار أو معايير الفعل؛ إن تحيين إمكان التطور المدمج ضمن «الصور الدينية للعالم» لا يستطيع على العكس أن يفهم إلا من خلال عوامل خارجية حيث يكون دور المصالح حاسما. بهذا، حتى وإذا كانت مشكلة الربوبية كونية، وحتى إذا كان توجيه منطق التمثلات كونيا موجها نحو إزالة السحر عن العالم (والذي هو مع ذلك ليس مدفوعا إلى نهايته إلا من طرف الغرب)، بيد أن تنوع عمليات العقلنة معقولة: إنها صارت ممكنة جراء التوترات الملازمة لمشكلة الربوبية (التي يمكن قبليا أن تستقبل أجوبة مختلفة)، ويمكن ذلك ليس مدفوعا إلى نهايته إلا من طرف الغرب)، بيد أن تنوع عمليات العقلنة معقولة: إنها صارت ممكنة جراء التوترات الملازمة لمشكلة الربوبية (التي يمكن قبليا أن تستقبل أجوبة مختلفة)، ويمكن أن تفسر بواسطة أسباب اجتماعية، شريطة الخروج من التحليل الداخلي للتمثلات [231] .

فبين الأطروحة العامة لكونية العقلنة والسوسيولوجيا التاريخية للديانات، تندرج إذن نمذجة الصور الدينية [232] عن العالم من وجهة نظر إمكان

عقلنتها، التي بناها هابرماس انطلاقا من فروقها المبدئية بالنظر إلى تقييم الكون في مجموعه (قبول أم رفض) [233] ، بالنسبة إلى خيار «استراتيجية تصورية» مركزية لاهوتية أو مركزية كونية، وبالنسبة إلى الاتجاهات إزاء العالم (الحياة النشيطة [العملية] *activa vita* أو الحياة التأملية *vita contemplativa* ). تسمح هذه النمذجة بالتفكير في تعدد أنماط عقلنة التمثلات الدينية وفهم كيف، حتى وإن كانت كلها تقدم إجابات «معقولة» عن مشكلة الربوبية، «إمكان عقلنة» مختلف «صور العالم» هو مع ذلك غير متساو : فاليهودية والمسيحية، على سبيل المثال، التي تشجّع اتجاها للـ «تحكم في العالم»، لهما إمكان عقلنة أهم بكثير من الطريق «الهندية» في «الهروب خارج العالم» [234] .

إن الفائدة الكبرى لإعادة البناء هذه، هي أن تسمح أولا بالتقريب بين النزعة النقدية الفيبيرية مع هذا المقتضى الملازم للعقل التاريخي والذي يسلم بأنه، مهما يكن وزن العارضية في التاريخ، فإن بعض التعاقبات التاريخية لم يكن بالإمكان في أي حال من الأحوال أن تعرض في أي نظام كان. إن التمييز بين المنطق و الديناميكية للتطور الاجتماعي [235] لا يغطي فقط ذلك الذي يقابل بين نمط مثالي للنمو والتطور «الحقيقي». من المؤكد، في كلتا الحالتين، فإن الأمر يتعلق على الدوام بمقارنة مجوعة دلالية ومجموعة من التعاقبات السببية، لكن، خلافا لما يحدث في الغالب عند تشكيل الأنماط المثالية، فإن حرية المُفسّر، ضمن إعادة بناء التطوّر الاجتماعي، تظل محدودة كثيرا بفعل ضرورة الخضوع إلى منطق التمثلات: إن النزعة الإسمية التاريخية والجزء المتعلق بـ «الارتباط بالقيم» يتم إذن تخفيضهم هنا إلى الحد الأدنى، لصالح الضرورة الداخلية للمحتوى التاريخي.

على عكس ذلك، كما لاحظ ج. م. فيري في مقال بارز [236] ، «أن يتعلق الأمر بإجراء مُوّجه وهو ليس اعتباطيا لا يلزم أبدا فكرة مفهوم ما، لوغوس يتحقق هو ذاته كتاريخ في حركة ذاتية» لأن المعقولية المقصودة هي تلك المتعلقة بتأويلية، «التي لا تلزم بواسطتها هي أية فرضية من طراز أنطولوجي على أساس مبدأ ديناميكي (حاسم) لإنتاج محددات التاريخ» . [237]

منطق تطور صور العالم حسب نظرية الفعل التواصلي لـ ي. هابرماس

أ - صور العالم الدينية والميتافيزيقية بحسب مضامينها النمطية ( op. cit., I, p.284 )

التقييم الشامل للعالم

استراتيجيات تصورية

مركزية لاهوتية

مركزية كونية

إثبات العالم

الكونفوشيوسية

الطاوية

رفض العالم

اليهودية

البوذية

المسيحية

الهندوسية

ب - اتجاهات إزاء العالم، مؤسسة على رفضه، في ديانات الخلاص ( *op. cit.*, I, p.289 )

التقييم الشامل للعالم

سبل الخلاص

زهد موجه

عدول صوفي

نحو العالم
عن العالم

رفض العالم
التحكم في العالم:
الهروب من العالم:

اليهودية
الهندوسية

المسيحية

تأكيد العالم
التكيف مع العالم:
تأمل العالم:

الكونفوشيوسية
الميتافيزيقا اليونانية

د - إمكان العقلنة صور العالم ( op. cit., I, p.294 )
بعد العقلنة

إمكان العقلنة

مرتفع

ضعيف
أخلاقي
التحكم في العالم:
الفرار خارج العالم:
ديانات الخلاص

اليهودية أو المسيحية
الهندوسية

معرفي
تأمل العالم: الفلسفة
التكيف مع العالم:
صور العالم الكوسمولوجية - الميتافيزيقية

الإغريقية
الكونفوشيوسية

الغرب
الشرق

بشكل أعم، فإن تفسير هابرماس يسمح بفهم أفضل للتماسك العميق لفكر فيبر والروابط المتينة التي توحد لديه مضمون النظرية السوسيولوجية والقواعد المنهجية. إن الفكرة القائلة بأن العقلنة تُشكّل الأفق التلقائي لتطور التمثلات لها قابلية التلاؤم مع رفض الوهم التأملي في استنباط التاريخي الحقيقي ابتداء من «قوانينه»، وحالما نسلم بتعدد الأنماط الممكنة للعقلنة ونميز بصرامة منطق وديناميكية التطور الاجتماعي. علاوة على ذلك فإن التمييز بين الأفكار والمصالح، الكامن في نمذجة أشكال النشاط، يأخذ أهمية منهجية حاسمة، بما أن تسلسل التمثلات وحده فقط، وليس شمولية التاريخ

الواقعي، هو ما يحتمل فهمه ضمن «منطق التطور» [238] . ينبغي أن يضاف مع هذا بأنه إذا، اعتبرنا أن منطق التمثلات يرتبط تأويلية الدلالات المترسبة أثناء التاريخ، فنحن عنئذ مجبرون على التفريق بين المبادئ «الفردانية» لميتودولوجيا ماكس فيبر، للعثور على الإلهام الذي دفع دلتاي إلى إعادة اكتشاف جدوى المقولة الهيغيلية لـ «العقل الموضوعي». بالفعل، فضمن فهم منطق تطور الأفكار، فإن المشكلة لا تكمن في العودة إلى النشاطات الفردية المموضعة في التمثلات الجمعية بقدر ما هي في معالجة هذه الأخيرة بوصفها دلالية في ذاتها، والنظر إلى الشروط دوما على أنها مفترضة مسبقا من أجل تكوين الفردنة. إن التفكيك، الذي سبق أن قام به دلتاي، بين المستويين والذي هومتاخل لدى النزعة الهيغيلية (ذلك المتعلق بالدلالات والآخر الخاص بالسببية)، يقود إذن إلى تجاوز النزاع أحيانا عقيم بين الميتودولوجيا الفردانية والسوسيولوجيا «الكليانية»: المفضل في تحليل النشاطات التقنية أو الاستراتيجية، وهكذا تقفز المنهجية الفردانية إلى المستوى الثاني في إعادة بناء منطق التمثلات.

ينبغي من جهة أخرى إضافة أن، لدى ماكس فيبر نفسه، الفكرة القائلة بأن تطور منطق «صور العالم» الدينية قد شجع عقلنة المجتمع، وذلك بتثمين إلى أقصى حد أشكال أخلاقية «عقلية» و(في العالم الغربي) والدفع إلى «التحكم في العالم»، لن يؤدي أبدا إلى اختزال تاريخ الدين إلى مجرد لحظة في التطور «الديالكتيكي» للعقل الغربي. وبالخصوص، وفي حين وأنه من كونت Comte إلى دوركايم Durkheim ، وأن التيار المهيمن للسوسيولوجيا الأوربية غالبا ما تنبأ باختفاء الديانات التقليدية بسب عدم انسجامها المفترض مع التصورات الحديثة، لم يفكر فيبر أبدا بأن عقلنة «صور العالم» الدينية يجب بالضرورة أن تقود إلى اندثارها. في بعض النصوص، على العكس، فإنه يمهد بفرضية تجعل تدريجيا من التجربة الدينية مستقلة ، باعتبارها ملازمة للانعتاق من السياسة، لتكوين «الفن» في دائرة نشاط وخبرة مستقلة، وفي تطوير العقل العلمي الحديث [239] ؛ إن تقوقع الجماعات المؤمنة حول المحتوى النوعي لتراثها الديني الذي، بشكل متناقض، يتعايش في الغالب مع «علمنة» laïcisation المجتمعات الحديثة [240] ، يمكنه إذن أن يفهم بوصفه استمرارا لعقلنة «صور العالم» الدينية [241] .

تشكل عقلنة النشاطات والعالم الاجتماعي إذن السلك الناقل لسوسيولوجيا ماكس فيبر. مع ذلك، وخلافا لـ هابرماس، فقد رفض فيبر

دائما اعتبار استقلالية الذات (وهو أمر أساسي بالنسبة إليه) تعتمد على مواصلة أو تعميق إجراء العقلنة الذي سيطر على التاريخ الغربي.

إن فقدان الثقة هذا (النسبي) في العقل ناتج أولا عن، بالطبع، من فكرة «حرب الآلهة». إن الاستقلالية، بالفعل، تفترض بأن الذات قادرة بنفسها على تعيين غايات فعلها؛ والحال، وكما يتصورها فيبر، فإنها ليست استقلالية إرادة تمتثل بحرية لقواعد كونية: إن اختيار نظاما للقيم يظل في التحليل الأخير اعتباطي أو عارض والذات «المستقلة» تكون كذلك باستقلال عن العقل. فضلا عن ذلك، فإن إجراء العقلنة يؤثر على كل دائرة للتجربة الإنسانية وكل نظام للقيم لكنه يتعلق خصوصا بشكل النشاط وتماسك رؤى العالم، صوريا فقط؛ تسعى العقلنة إذن إلى التداخل مع توسع العقلانية الآداتية التي، هي تحررية في بداياتها، تنقلب في النهاية ضد الاستقلالية ذاتها بأن تجعل قدرا محتوما ما كان ابتداءً خيارا: «لقد أراد البيوريتاني [الطهرّاني] puritain أن يكون إنسانًا معوزًا ونحن مجبرون على أن نكونه» [242] .

2 - حدود العقلانية السوسيولوجية (دلالة الكاريزمه)

فضلا عن حتى المسائل العملية، تبدو حدود عملية العقلنة كذلك في البنية ذاتها للنظام التصوري للسوسيولوجيا للفيبيرية. في الواقع، إذا أردنا التسليم بأن منطق التطور «صور العالم» يخضع إلى ضرورة داخلية لقسر العقلنة، فلا شيء يسمح، بالمقابل، بتفسير بنفس الكيفية تكوّن النواة الأولية لأنساق التمثلات. على افتراض، أن عملية العقلنة تبدأ أولا في عالم يبقى محكوما بالتقليد، بمعنى بواسطة الاعتقاد في «صلاحية ما كان دوما موجودا»؛ أو، بالضبط فإن الأمر يتعلق بفهم كيف، في سياق كهذا، يكون ظهور التجديد ممكنا. ففي نص مخصص إلى تحولات الحق، بيّن فيبر على نحو رائع بأن المسألة لا يمكن أن تحل من خلال مجرد الإحالة إلى الظروف الخارجية للتغير [243] ؛ بالنسبة إليه، على العكس، فإن القطيعة مع التقليد ترجع في الغالب الأعم إلى تأثير الأفراد «الذين لديهم القدرة على تجارب تعتبر مثل "غير عادية"» [244] (أنبياء، زعماء كاريزميين إلخ) هكذا، وفي السياق «التقليدي»، فإن «الإلهام» و«الحدس» هما ما يجعلا التجديد ممكنا ومشروعا (عندئذ، بالتأكيد، فإن الاتجاهات التي توحي بها «تتأقلم» مع الظروف الخارجيى للوجود). إذا ما رجعنا إلى تصنيف أشكال النشاط، فإن هذا التحليل يعني بوضوح أن عقلنة النشاط التقليدي ليس ممكنا الاتجاهات التي توحي بها «تتأقلم» مع الظروف الخارجية للوجود).

إذا ما رجعنا إلى تصنيف أشكال النشاط، فإن هذا التحليل يعني بوضوح أن عقلنة النشاط التقليدي ليس ممكنا إلا عبر وساطة السلوكات الوجدانية التي ترتبط، في صميمها، بالإبداع اللاعقلي: في هذه الشروط، إذا كان إجراء بناء الاستقلالية الذاتية (بمثابة قدرة على تجديد وتأسيس معايير) تتجه من السلبية إلى الفعالّية [245] ، فإنه لا يطرح كذلك باعتباره تطورا خطيا للعقلنة، الذي يذهب من الفعل الوجداني إلى الفعل العقلي.

هناك إذن، في قلب السوسيولوجيا الفيبيرية، عنصر «لا معقول»، حاسم في الآن نفسه بالنسبة للبنية الشاملة *Architectonique* للسوسيولوجيا الفيبيرية، بالنسبة للسوسيولوجيا السياسية، ولنظرية النشاط الاجتماعي *Théorie de l'activité sociale* .

1 - أولا، إذا كان بروز التجديد ضمن سياق تقليدي يرتبط بتأثير اتجاهات التي تتجاوز العادات أو المعايير المؤسسة، فمن الواضح جدا أن هذه اللحظات لانبثاق من جديد ينبغي أن ترتبط بنمط من الفهم الخاص، لا يقبل الاختزال إلى منطق التطور الاجتماعي ولا إلى ديناميكيته . وبالفعل، فبقدر ما يتجذّر في مؤثرات قوّية ويتعدّى الأشكال المعتادة للعقلانية الاجتماعية، فإن الظواهر الكاريزمية أو النبوئية لا تتعلق بقسر العقلانية التي تميز منطق التطور الاجتماعي، خلافا لذلك، فإن ديناميكية المصالح الاجتماعية أو الشروط الخارجية للتغير الاجتماعي لا تكفي أيضا لإدراك التجديدات الأكثر أهمية: ان تكون هذه التجديدات ممكنة «من الخارج، بمعنى تحت تأثير تغير للظروف الخارجية للحياة، فهذا ليس محل شك. لكن لا شيء يضمن أن هذه الظروف الجديدة للحياة لا تثير انهيارا للحياة، بدلا من تجديد» [246] .

تترجم «لا عقلانية» التجديد إذن عبر استحالة تقديمه تحت الأشكال المألوفة للعقلانية، كأن تعطى هذه مثل مقتضى عن الحقيقة أو مثل ضرورة سببية. بيد أن، هذه اللاعقلانية، بعيدا عن اختفائها نهائيا مع تطور منطق التمثلات، يبدو جليا، لدى فيبر، أنها تُكوّن حدا غير قابل للتجاوز في عملية العقلنة.

إذا ما وضعنا أنفسنا من أعلى *en amont* عملية العقلنة الصور الدينية عن العالم، سنجد بالفعل، في أصل كل واحدة منها، خيار نمط خاص لجواب عن مسألة الربوبية، الذي يتضمن هو ذاته أجوبة عن مجموعة من البدائل التي لن يمحوها التطور اللاحق (قبول أو رفض العالم، تحويل المعطى أو التأقلم، إلخ). غير أنه، من الواضح جدا بأن هذه

الخيارات لا تسمح بالوصف لا في لغة منطق التطور الاجتماعي، ولا بلغة ديناميكية سببية؛ في الحالة الأولى، بالفعل، ينبغي اعتبار بأن التنوّع الأولي للمسلمات القاعدية للديانات الكبرى يمكن تذليله تماما، وهو ما يجرنا من جديد إلى وهم إجراء عقلنة كاملة منتظمة؛ في الحالة الثانية، ينبغي أن إرجاع تام للأجوبة عن مشكلة الشر في العالم إلى الظروف الخارجية أو المصالح، وهو ما يؤدي إلى مطلقية مغزى التحليل السببي على حساب فهم الدلالات، وإحداث قطيعة بنفس الطريقة مع النزعة النقدية. بالمقابل، إذا تموقعنا فكريا من أسفل *en aval* عملية العقلنة، فمن الواضح كذلك بأن لا التحولات الاجتماعية، ولا تطور العقلانية سيقصي بالضرورة إمكانية الإبداع اللاعقلي الذي يتّم التعبير عنه ضمن التجديدات الأكثر تطرفا؛ العالم الحديث، بالنسبة إلى فيبر، يمكن أن يصبح محكوم بشكل أحادي بواسطة العقلانية البيروقراطية، لكن هذا التطور ليس محتوما، وفي جميع الحالات، فإن ما يحد توسع العقل الآداتي، هي العناصر غير المتعقلة للنشاط الاجتماعي (القرار، اختيار قيمة مطلقة، الكاريزمه).

فوراء التمييز بين منطق وديناميكية التطور الاجتماعي، ينبغي إذن الاعتراف ببعد آخر للعالم الاجتماعي والتاريخي، الذي يتجلى عبر القطيعات المفاجئة والتي تتيح إقامة كون جديد للتمثلات، من الإيحاءات أو من أشكال النشاط، بيد أن هذا ليس ممكنا إلا إذا عدنا إلى التوجيه الفلسفي لفكر ماكس فيبر لتقديم التفسير. لقد رأينا، أنه إذا كانت ابستيمولوجيا ماكس فيبر من إلهام نقدي، فإن نظريته في المجتمع ترث الانفصال، مُصمّمة من قِبَل دلتاي ومُعمّقة اليوم من طرف هابرماس، بين بعدين لنظرية التاريخ التي تظل مختلطة ضمن الفلسفة الهيغيلية (تداعي المعاني وتداعي الإجراءات ذات طبيعة سببية)؛ يبدو الآن بأن، ضمن تحليله لحدود العقلنة، فيبر قد استبق بقدر كبير حول التوجه اللاحق للفينومونولوجيا [247] . إن البنية الأنطولوجية المخفية عن التحليل الفيبيري للعنصر «اللاعقلي» للتاريخ هي في الواقع مماثلة تماما لما سيكون عند هيدغر إشكالية الفرق الأنطولوجي : في كلتا الحالتين، نجد في أساس التاريخية «لا عمق» يبقى منيعا عن البحث العقلي لأنه يظل مفترضا من طرف كل عقلانية - وفي أعماق هذه السلطة المبدعة حيث يتأصل التنوّع الذي لا يقبل الاختزال للصور التاريخية («صور العالم» لدى ماكس فيبر، حقب الوجود عند هيدغر).

هذا التقارب، المتناقض ظاهريا، يمكن أن يفسر أولا عن طريق البنية

الأنطولوجية لمسألة العقلانية في التاريخ، النقد الهيدغيري للميتافيزيقا تشكل واحدة من الإجابات الممكنة لهذه المشكلة: فوراء التفسير السببي والنزعة النشيطة الإصلاحية، من الممكن التفكير في «التاريخ بوصفه "معجزة" الوجود، بالماهية لا يقبل التفسير، وغير قابل للتحكم فيه» [248] . مذ ذاك، تاريخيا، من دلتاي إلى فيبر، فإن النزعة التاريخية الألمانية رفض الوهم «الهيغيلي» لتاريخ «معقول» بالكامل مع قطع أي صلة بالإشكالية الكانطية للعقل العملي، ومن ناحية أخرى فإنه بدا طبيعيا جدا أن تظهر، في داخل البحث التاريخي نفسه ، المواضيع التي سيمنحها فيما بعد كل مداها الفلسفي.

مع هذا سيكون دون شك من الإفراط أن نعتبر أن موضوع عدم قابلية التجديد للاختزال إلى البحث العقلي يترجم فقط ظهور، ضمن تفكير فيبر، لإشكالية فلسفية غير متجانسة مع التقليد الكانطي أو مع تقليد سوسيولوجيا الفهم. في الواقع، تظل لديه تظل أهمية هذا الموضوع متأثرا بشدة بواسطة التوجيه النقدي لإبستيمولوجيته: فلم يتراجع في أية لحظة عن الانتقادات التي وجهها إلى المحافظين عن لا معقولية شاملة للتاريخ [249] . في هذه الشروط، إذا كان ينبغي على إعادة البناء العقلي لمنطق التطور أو لديناميكيته أن تفسح المجال إلى كيفية أخرى للبحث، فذلك فقط لأن الفهم التاريخي هو ذاته قد مارس تجربة حدود العقلانية، وذلك بتجريب إمكانية شكل آخر لفهم الواقع الاجتماعي.

إن هذا التفكير، الذي لم يعالج مطولا لدى ماكس فيبر، حول النتائج المنهجية لحدود البحث العقلي قد عرف بالمقابل معالجات خصبة لدى بعض من أتباعه، والذي يتيح اليوم ترقب إمكانية إعادة بناء هندسة سوسيولوجيا الفهم. بداية، وكما أوضح ذلك ألفريد شوتز Schutz Alfred (الذي سعى إلى تأليف بين سوسيولوجيا فيبر وفينومونولوجيا هوسيرل Husserl ) [250] ، التحديد الذاتي للعقلانية لا يؤدي فقط إلى التأكيد على قطيعات التطور التاريخي، وإنما أيضا إلى تحميل التحليل السوسيولوجي على الدلالة المعيشة للعالم الاجتماعي؛ ضمن هذا الإطار، فإن مركز التفسير لم يعد قائما على الارتباطات المنطقية بين التمثلات ، بل بواسطة الوحدة الدلالية للعالم المعيش ، وأن بناءات السوسيولوجي ينبغي أن تكون متطابقة مع المفاهيم ما قبل نظرية التي تفسر من خلالها الذوات نشاطها الخاص. بيد أن هذا النموذج يمكن هو نفسه أن يوّسع، حالما نعترف بأن عالم الحياة *Lebenswelt* يمكن أن يفسّر، عموما، بوصفه بنية بكيفية قبل عقلية تكون شرطا لإمكانية نشاط الفهم ذاته. وإلى تشكّيل جديد مثل هذا حيث

يتجه س. كاستورياديس Castoriadis .C في التأسيس الخيالي للمجتمع [251] *L'institution imaginaire de la société* ، عندما يقترح جعل تحليل المجتمع مسألة مركزية «الدلالات الخيالية الاجتماعية»التي تضم الثقافات المختلفة [252] . إن أهمية هذه التحاليل، هي أنها تلقي الضوء بشكل رائع على التضامن، لتفسير ظواهر اجتماعية تاريخية، بين مظهري التوجه الفينومينولوجي المعاصر: من جهة، إعادة بناء الدلالات المضمرة في السلوكات الاجتماعية تستوفي بنية سابقة على العقلانية (أو على النشاط الواعي) من دون أن «تفسر» ذلك من خلال الضرورات الاجتماعية، من جهة أخرى، الاعتراف بالوجود التاريخي للـ «قطيعات» في النموذج الاجتماعي المؤسس يؤدّي إلى إعادة تعريف مثال الفهم التارخي ضمن معنى غير عقلاني [253] .

لدى س. كاستورياديس، فإن هذا التوجه المزدوج يتصف بهذه الثنائية لمفهوم الخيال ، ففي الآن نفسه سلطة خالقة بتأسيس الجديد، وبالنسبة لثقافة ما، «خيالي» اجتماعي هو الذي يحدد ما هو دلالي أو عبثي، مشروع أو ممنوع، إلخ. غير أنه من الممكن جدا إعادة قراءة بعض تحليلات فيبر انطلاقا من تأملاته: إن القطيعات المدرجة على سبيل المثال عن طريق نشأة الحق، أو بواسطة تكوين نواة مركزية للأديان الكونية المختلفة تظهر جديدة جذريا هكذا في بعدها كـ «ظهواهر»، ولا نميز أبدا بدقة ضغط العقلانية الذي يحكم تطور الأنساق الرمزية للتماسك الدلالي المُوّحد، ضمن مجتمعات ما، عناصر متنافرة منطقيا.

ضمن هذه الشروط، يبدو أنه يجب الاعتراف بنمطين من الصيرورات التاريخية غير القابلة للاختزال إلى منطق التطور وأيضا إلى ديناميكيته: الواحد يتطابق مع تنظيم القيم و«الدلالات الاجتماعية الخيالية» التي تحدد مجتمعا ما، الآخر، يتطابق مع قطيعات تاريخية التي تسمح بوضع معايير اجتماعية جديدة. إذن البنية الشاملة للنظرية الاجتماعية يمكن أن تعرض وفق الآتي:

صيرورات اجتماعية

شروط

قطيعات

منطق

ديناميكية

المعقولية
تاريخية
إعادة إنتاج
التطور الاجتماعي
التطور الاجتماعي
الموضوعات
الوقائع
معايير
الروابط
صيرورة ذات

تاريخية تدشينية
لفهم قبلي للعالم
الداخلية للمعنى، الخاضعة لقيد العقلانية
طبيعة سببية
المحتويات
الخيال
الدلالات
الأفكار
المصالح
الروحية
الخلاق
الاجتماعية

المهيمنة

المؤسسة

التوجه
الانفتاح

الفهم
التأويل
التفسير
المنهجي
على الجديد
الفينومينولوجي

السببي

إن أهمية إعادة بناء مثل هذه لفهم عمل ماكس فيبر، هي أنها تعمل بالخصوص على إبراز طبيعة المشكلة المطروحة، في نظريته الاجتماعية، من خلال أهمية القطيعات التاريخية والتي وإن تكن غير «عقلية» فإنها في الآن نفسه مهمة من جهة الدلالة والسببية. مع ذلك يكون من المناسب التأكيد بأن، على عكس س. كاستورياديس، فيبر يظل وفيا إلى تأثير نقدي يمنعه من أطلقة [إضفاء طابع المطلقية] *absolutiser* الصيرورات الاجتماعية المختلفة؛ كذلك، فبينما نحضر لدى كاستورياديس على إعطاء التمييز بين السببية و الخلق صبغة أنطولوجية *ontologisation* (إمكانية التجديدات الحاسمة تعني بأن، في ذاتها ، بعض الوقائع تقع وراء مبدأ السبب)، لدى فيبر فالأمر يتعلق فقط بالسماح لاهتمام مختلف عن ذلك الذي يلهم التفسير وإعادة البناء العقليين.

بالنسبة إلى فيبر، فإن المشكلة إذن في الحقيقة من طبيعة جمالية *esthétique* و عملية *pratique* . فالتفكير في الاستقلالية، دون مرجعية إلى العقل العملي، يفترض مسبقا إمكانية تأسيس معايير أو الاعتراف بها بمعزل عن كل عقلانية، وأن «نزعة الحسم» [القرار] *décisionnisme* الفيبيرية تستلزم بأن تكون القطيعات ممكنة مع اليومي، التقليد أو الروتين، التي لا تختلط مع صيرورة العقلنة؛ فهذا لن يعيق أبدا، مع هذا بأن، من وجهة نظر أخرى، تبقى على الدوام إعادة البناء العقلية أفق النشاط العلمي وأن القطيعات التاريخية (أو الدلالات الاجتماعية ما قبل تأملية) يمكن التفكير بها من خلال وجهة نظر منطق أو ديناميكية التطور الاجتماعي. هكذا، بالنسبة لمنطق التمثلات ، فإن الوقائع التدشينية (نشأة القانون، ظهور دين جديد، إلخ) تدل على تأسيس الأبعاد الجديدة للعقلانية، وضمن تحليل ديناميكي ، فإنها تبدو مثل أجوبة لمشكلة مطروحة على مجتمع ما؛ خلافا

لذلك فإن تثمين التجديد الراديكالي يترجم اقتضاء ذاتيا، أكثر منه تعبيرا عن البنية الأنطولوجية للواقع المراد معرفته.

2 - فمن دون شك ضمن التحليلات التي كرسها فيبر للـ كاريزما *charisme* حيث يمكننا التعرف بشكل أفضل على الأهمية التي يعزوها إلى ما يمكن تسميته بلا عقلانية خلاقة (مبدعة). إن الكاريزما، بالفعل، لا تعرف فقط نمطا خاصا من الهيمنة، بما أنه يمكن جيدا، على العكس، ان يفسر في معنى ضد - سلطوي، باعتباره رابط حر لفنضمام وللتواصل المباشر بين القائد أو الرسول وأتباعه [254] . إن القائد الكاريزمي يبدو لدى فيبر مثل ذلك الذي، يعتمد على مؤثرات قوية، ينجح في قلب التقليد والقواعد الجاهزة، بينما يبدو حتى أن التقليد يحظر كل تجديد. إن للكاريزما إذن نتائج ثورية، يمكن أن تؤدي إلى عقلنة النشاط الاجتماعي، لكن العقلانية (الصورية أو في القيمة) ليست هي مبدأ شرعيتها؛ فضلا عن ذلك، فإن الكاريزما تبدو كطريقة لإدخال تغيير اجتماعي بديل عن العقلنة:

على .بالتقليد المتصلة للحقب الكبرى الثورية القوة هي الكاريزما إن » خلاف ،القوة وهي كذلك ،ثورية من العقل" ratio " الذي يتصرف سواء مباشرة من الخارج وذلك بتغيير شروط ومشكلات الحياة، ومن هنا، بطريقة غير مباشرة، الموقف المتبع حيالها، أو أيضا بواسطة عقلنة intellectualistion، فإن الكاريزما يمكن أن تتمثل في تغيير من الداخل. بمنشئه من الضرورة أو الحماس، فإن هذا يفيد على العموم تغييرا باتجاه الرأي والوقائع، توجه جديد كلية لكل الأشكال الخاصة بالحياة واتجاه « العالم » . ففي الحقب « الفعل توجيهات مجموع تقريبا تقاسما والكاريزما التقليد عقلانية، قبل ما . [255]

ليس للكاريزما من جهة أخرى أهمية تاريخية فحسب في المجتمعات التقليدية، لأنها تلعب دورا حاسما في المجتمعات الحديثة، حيث العقلانية (الصورية أو في القيمة) تبلغ تطورها التام. في هذا السياق، فإن كاريزما الزعماء السياسيين الكبار تبدو أيضا مثل وسيلة للحد من انتشار العقلانية الآداتية والبيروقراطية: إن القائد الكاريزمي هو من يتمكن من فرض نفسه ضد الأجهزة السياسية أو كذلك من يتغلب على العقبات «التقنية» لتثمين المقتضيات السياسية المحضة المؤسسة على قرارات وليس على حسابات أو على اتفاقات .

إن للكاريزما إذن، في السوسيولوجيا السياسية لـ ماكس فيبر، دلالة مزدوجة. صورة نوعية للهيمنة، إنها تمثل أولا صورة مؤقتة بين التقليد

والعقلانية: من هنا تأتي أهمية الكاريزما في الحقب «ما قبل عقلانية»، ومن هنا كذلك تأتي أهمية «الزعماء leaders » في الديكتاتوريات الثورية الحديثة الذين يعبّرون عن قطيعة مع التقليد من دون الوصول إلى خلق آني للنظام الجديد العادل. وبشكل أعمق، لأنه مرتبط بمؤثرات قوية وأولية، فإن الكاريزما تبدو أيضا مثل نقيض السلبية ، سواء أكانت هذه الأخيرة «تقليدية» أو «عقلية بيروقراطية»: ومن هنا، يأتي التناظر، التناقض فيما يبدو، بين إشكالية التجديد في المجتمعات «ما قبل عقلانية» وتلك الخاصة بالحفاظ على الأصالة في المجتمعات البيروقراطية الحديثة.

نرى إذن بأن موضوع الكاريزما وكل ما يرتبط به، لدى ماكس فيبر (لا خطية لعملية العقلنة، تعارض العقلانية الحديثة، إلخ) يحتل مكانة مركزية في السياسة الفيبيرية. مع هذا، ينبغي أيضا ملاحظة بأن هذه الأخيرة يمكن أن تفهم بطريقتين، سواء بدأنا من نظرية الهيمنة أو من نمذجة أشكال النشاط: في الحالة الأولى، سننتهي إلى التأكيد على المظاهر غير الديمقراطية لفكر فيبر؛ وفي الحالة الثانية، على العكس من ذلك، فإن المشكلة الأساسية ستكون بإعادة وضع تخاليل الكاريزما ضمن الإطار العام لنظرية النشاط.

3 - سنتفق على العموم في اعتبار وجود مطابقة تامة بين تصنيف أشكال الهيمنة المشروعة وذلك المتعلق بأشكال النشاط : إن الشرعية «العقلية القانونية» تفترض هيمنة العقلانية، الشرعية التقليدية تستند بالتأكيد على قبول ما قبل تأملي للتقليد، والشرعية الكاريزمية تتجذّر، لدى القائد (الزعيم) مثل لدى أولئك الذين يتبعونه، بوجه خاص على وجدانية قوّية. في حين، من الناحية المنهجية ، فإن تحليل النشاط يكون في المقام الأول مقارنة مع تحليل الهيمنة: من وجهة نظر فيبيرية، فإنه إذن من تحليل الخصائص الديناميكية للفعل الوجداني حيث يجب أن نتجه لفهم الظواهر الكاريزمية، وليس العكس. حتى إذا ما اعترضنا بأن التصوّر النشاط الوجداني ليس لها من موضوع غير إضفاء المشروعية على المكانة الخاصة للكاريزما في السياسة الفيبيرية، فيجب أيضا التمكّن من إعدادها انطلاقا من النقد الداخلي للسوسيولوجيا الفيبيرية للنشاط: سيبدو إذن خصبًا اعتبار الأهمية التي يمنحها فيبر للكاريزما هي قبل كل شيء مؤشّر على صعوبة داخلية لنظرية النشاط، تماما مع الابقاء على إمكانية اختبار نقدي للسياسة الفيبيرية.

لقد رأينا بأنه إذا كان النموذج العام لتصنيف أشكال النشاط يمكن

أن يفسّر، في مقاربة أولى، بوصفه سُلّمًا مستمرًا يذهب من السلبية (فعل عاطفي أو تقليدي) إلى الإيجابية (فعل عقلي)، فهذا التفسير ذاته يصطدم بصعوبتين كبيرتين: من جهة، لا شيء يضمن مسبقا بأن يكون التقليد مزوّدًا بليونة مثلما هي عليه العقلانية بالنسبة إلى أفق تلقائي، ومن جهة ثانية، فإن توسيع العقلانية يُمكّنه، عند الفاعلين الاجتماعيين، أن يكون ذاتيا معيش وفق طريقة سلبية للقبول شبه الميكانيكي للضغوط التقنية أو البيروقراطية. وهكذا يمكن القول، بأن العقلنة تفترض إمكانية ثورة في الذهنيات التي يحظرها التقليد [256] ، بينما يفترض التمسّك بالنشاط المستقّل لدى الذات قدرة على التجديد الجذري التي تضع موضع الخطر باطنية الضغوط البيروقراطية.

ضمن هذه الشروط، فإن تثمين الكاريزما يترجم أولا التركيب المتناقض، في السوسيولوجيا الفيبيرية، لنقد للعقلانية ولإشكالية للاستقلالية (مثل قوة لتعالي المعطى أو التقليد). بهذا، من ناحية نجد الخصائص الثابتة لفكرة النشاط المستقل منذ ليبنتز: الذات المستقلة هي تلك التي تتصرف بناء على تمثلات وليس تحت تأثير دوافع ميكانيكية، والتي لها القدرة على تجاوزالميل إلى السلبية التي تفرزها تلقائيا العادة أو الروتين وذلك بجعل على العكس العادة نفسها وسيلة زيادة القدرة على التصرّف [257] ؛ من ناحية أخرى، ظهور أو الحفاظ على قوّة اختيار المعايير أو القيم العليا التي توجه الفعل تعتمد هي نفسها على إبداعية التي هي، متجذّرة في أعماق الوجدانية، تظل في عمقها لا معقولة.

بيد أن، لهذين الموضوعين في حد ذاتهما أصداء متعددة في فكر فيبر، بما أنه، وفق له، فإن السياسة الحديثة تنتهي إلى بديل بين الهيمنة البيروقراطية والتمسك، لدى الرجال السياسيّين الكبار، بقدرة على القرار يفترض إمكانية تجاوز الضغوط التقنية الزائفة (والتي تشهد هكذا بالنسبة إلى الجميع على حدود الانتشار البيروقراطي)، لكنه يرتكز على خيارات ليست قابلة للعقلنة في التحليل الأخير. فالأمر لا يتعلق هنا فقط بـ «أخلاق بطولية» يعترض بها تجريديا مفكر رومانسي على نثر العالم الحديث: إن الاقتضاء الأساسي، بالنسبة إلى فيبر، أن تظل مسألة غايات الفعل مفتوحة، وهو ما يستبعد سواء مدح دون فروق «الزعماء» السياسيين أو ازدراء الحريات كما الخضوع إلى العقلانية البيروقراطية. يبقى معرفة كيف، مع هذا، إذا كان توجيه فيبر، الذي يؤكد، في تحليل أخير، على الطابع اللا معقلن للتجديد السياسي أو للقرار، بالفعل قادر على تأسيس الطموحات

التي يزعم تحقيقها.

# الفصل الثاني
# عقلنة الهيمنة ؟

*1* - سوسيولوجيا الهيمنة

- ماكس فيبر والسياسة

إذا كانت القيمة الكشفية لسوسيولوجيا فيبر ليست محل نقد واحتجاج، فالأمر ليس كذلك بالنسبة لفكره السياسي، الذي ما فتئ يثير العديد من الخلافات والتي كانت قاسية أحيانا، وهي تبيّن إلى أي مدى الانقسام الكبير بين ورثته.

فلأنه اتخذ مواقف سياسية بالأحرى «متقدمة» (نقد البيروقراطية الإمبراطوية، اقتراح إصلاحات ديمقراطية، البحث عن اتفاق مع التيار الاجتماعي الديموقراطي)، لقد بدا فيبر لفترة طويلة كمفكر ديمقراطي؛ ومع ذلك، لا سيما منذ 1959 سنة طبع كتاب مومسون * Mommsen [258] ، لا يمكن أن نتجاهل بأن اتخاذ هذه المواقف ينخرط ضمن إشكالية والتي، على أكثر من نقطة (دفاعا عن «سياسة القوة»، نقد إيديولوجيا «حقوق الإنسان»، مدح كاريزما القادة السياسيين، إلخ)، هي في قطيعة مع التقليد الليبرالي والديمقراطي. في المناقشات المعاصرة، وبشكل خاص تحت تأثير انتقادات فلاسفة مدرسة فرانكفورت وأتباعهم، استطاع فيبر أن يصبح رمز المصير «اللاعقلاني» للفكر المعاصر: حتى لما نقبل تشخيصه لأزمة الحداثة (إنهاك تصورات الأنوار بسبب لا تحديد القيم السياسية المعاصرة، توسع العقلانية البيروقراطية)، إننا نأسف في الغالب الأعم بأنه لم يبحث في العقل نفسه عن الوسيلة لتجاوز صعوبات العقلانية الحديثة.

بالنسبة لكثير من الشراح المعاصرين، فإن ماكس فيبر الليبرالي، الذي طالب تحت الإمبراطورية بتعزيز سلطات البرلمان هو إذن أقل أهمية بكثير من ذلك المريد لـ نيتشه Nietzsche ، والذي كان مشروعه دوما أن يصبح «ماركس البرجوازية» Marx de la bourgeoisie [259] .

في هذه الظروف، فإن المواقف الديمقراطية المتخذّة أو الليبرالية لـ ماكس فيبر بدت إما كأنها مجرد خيارات تقنية بغرض استكمال الهيمنة البرجوازية [260] ، أو في أحسن الأحوال، كأنها قناعات ذاتية دون علاقة بمادة السوسيولوجيا الفيبيرية. إن هذين التفسيرين، مهما يكن إغراؤهما، يمثلان هذا وذاك، عقبة بافتراض لا تماسك فكر فيبر. من ناحية، بالفعل،

إذا كانت المشكلة بالنسبة إلى فيبر هي فقط استكمال عقلي للهيمنة الإمبريالية، فإنني لا نفهم جيدا ما هي دلالة النصوص العديدة حيث يبدو بالضبط الكمال «التقني» للعالم البيروقراطي كما لو أنه خطر على الحرية الإنسانية. ومن ناحية أخرى، حتى ولو سلمنا بأن صرامة، لدى فيبر، الفصل بين الوقائع والقيم تتضمن نوعا من استقلالية السياسة مقارنة مع نظرية المجتمع، فيبقى مع ذلك بأن الاثنتين تفترضان نفس التفسير للنزعات العميقة للعالم الحديث.

إن المشكلة الرئيسية إذن هي ما يتعلق بوحدة تفكير فيبر وباستمرارية بين تحليلاته للسياسة المعاصرة، سوسيولوجيته السياسية وقناعاته الفلسفية. فهذه الوحدة قبل كل شيء وحدة منهجية: مهما تكن وجهة النظر التي يتم تبنّيها، تحليل الحدث السياسي لا يمكن أن يهدف إلا إلى اختزال تعقّد الظواهر الاجتماعية في لعبة هيئة مفضلة، ويتوجب عليها إعطاء أولوية إلى فهم النشاطات السياسية ابتداء من معناها الذاتي على تفسيرها بواسطة وظيفتها الاجتماعية. إن التمييز بين «السياسة» و«الاقتصاد» لا يتطابق إذن، مثلما هو لدى ماركس، مع تعارض بين مستويين للواقع الاجتماعي، بل بالأحرى بتمييز بين نمطين من النشاط ، كلاهما يتحدد من خلال المعنى الذي يعطيه لهما الفاعلون: «يظهر تمييز أول إذن بين نظام السياسة وذلك المتعلق بالاقتصاد. الاقتصاد يتعلق بإشباع حاجات وكأنه هدف يحدد التنظيم العقلي للسلوك، في حين أن السياسة مميزة بالهيمنة المنظمة بواسطة إنسان أو مجموعة من الناس على غيرهم» [261] .

إن الحدث الأهم، بالنسبة إلى السيوسيولوجيا الفيبيرية، يصبح إذن هو علاقة الهيمنة وارتباطاتها: الطاعة ، الأسباب المعيارية التي تدفع تبعية «الخاضعين» Les dominés وأنماط الشرعية التي تؤسس مزاعم «المُهيمِنِين» Les dominants . هكذا، فإن الهيمنة لا تختزل في مجرد تمرين لسلطة واقعة ، وإنما، على العكس، فإنها لن تلغى أبدا من خلال وجود أشكال قانونية «تعاقدية» أو «مساواتية»؛ بوجه خاص، الطاعة «الإرادية» الناتجة عن عقد تبقى طاعة والتعبير عن علاقة هيمنة؛ فـ «الديمقراطية» في حد ذاتها تفترض الهيمنة:

« فبمجرد أن يتقدم القائد والمديرية الإدارية لتجمع ما، حسب الشكل، باعتبارهم "خدما" لمن يهيمنون عليهم ليس أبدا دليلا ضد طابع الهيمنة. سنتحدث، بوجه خاص فيما يتعلق بالظروف المادية لما نسمّيه "الديمقراطية". وبالتالي، قليل من سلطة القرار، في ظل هذا النطاق نفسه، "للهيمنة"، يجب

أن يمنح لهم في معظم الحالات » [262] .

هكذا تتبع مشكلة الشرعية، في السوسيولوجيا الفيبيرية، المسألة المركزية في الفلسفة السياسية الحديثة: كيف يمكن الانتقال من القوة إلى الحق، كيف تصبح الطاعة واجبا، ما هي الأسباب الذاتية الضرورية التي يتوجب علينا بناء عليها الاعتراف بشرعية قوة ما؟ إن أطروحة الاستقلالية لـ هيرشافت *Herrschaft* تتطابق من جهة أخرى مع الخط المسيطر للفكر السياسي الألماني، من بيفندورف **Pufendorf** إلى هيغل **Hegel** وإلى الحقوقيين في بداية القرن العشرين. مع ذلك، يبتعد فيبر عن التقاليد المهيمنة في الحداثة بميزتين أساسيتين في فكره: حذره إزاء المفاهيم الأساسية للنظريات الليبرالية والديمقراطية (التمثيل، «الإرادة العامة»، إلخ)، وحرصه على المظاهر الأساسية اللاعقلية للنشاط السياسي. إن فيبر باعتباره وريثا للإشكالية الحديثة للشرعية، يُعدّ هو أيضا ناقدا للعقلانية: ومن دون شك ففي هذه الازدواجية حيث يتّم التعبير عن أفضل موقف خاص لعمله في تاريخ الفكر السياسي.

- **السوسيولوجيا السياسية وأشكال الهيمنة** [263]

إن المشكلة الرئيسية للسوسيولوجيا السياسية الفيبيرية تتعلق بالهيمنة المشروعة؛ ويجب إذن أن يتطابق التصنيف العام لأشكال النشاط مع نمذجة أشكال الهيمنة المشروعة؛ في حين، وكما يلاحظ ريمون آرون [264] ، هنا تكمن صعوبة ما، لأن ماكس فيبر لا يميّز عموما إلا بين ثلاثة نماذج من الهيمنة المشروعة بالنسبة لأربع أنماط من النشاط .

فقد كتب فيبر بالفعل:

« هناك ثلاثة أنماط من الهيمنة المشروعة. ويمكن لصلاحية هذه المشروعية أن تغطي :

1 - طابعا عقليا، يستند إلى الاعتقاد في قانونية القواعد المقررة وفي حق إعطاء أوامر التي هي لأولئك المدعوون لممارسة الهيمنة بواسطة هذه الوسائل (هيمنة قانونية)؛

2 - طابعا تقليديا، يرتكز على الاعتقاد اليومي في قداسة من هم مدعوون لممارسة السلطة بواسطة هذه الوسائل (هيمنة تقليدية)؛

3 - طابعا تقليديا، يرتكز على الاعتقاد اليومي في قداسة من هم مدعوون لممارسة السلطة بواسطة هذه الوسائل (هيمنة تقليدية)؛

4 - طابعا كاريزمي (يستند) إلى خضوع استثنائي لطابع مقدس، إلى الفضيلة البطولية أو إلى القيمة المثالية لشخص ما، أو أيضا (منبثق) من

أنظمة وحي أو مرسل من قبل هذا الأخير (هيمنة كاريزماتية )» [265] .

«يلاحظ ريمون آرون، أن ماكس فيبر، يميّز بين أربعة أنماط من الفعل وثلاثة أنماط من الهيمنة؛ لماذا لا يوجد توافق بين نمذجة السلوكات ونمذجة الهيمنات؟ [266] حسب آرون، إذا كانت الهيمنة التقليدية تتطابق بوضوح مع الفعل التقليدي والهيمنة الكاريزماتية مع الفعل العاطفي، فإن الهيمنة العقلية - القانونية تتطابق مع العقلانية الوحيدة بالقياس إلى غاية (فإن النموذج المحض للهيمنة الشرعية باعتباره مجسدا بواسطة البيروقراطية)؛ فلا شيء يتطابق إذن، في تصنيف أشكال الهيمنة، مع العقلانية في القيمة.

يحل آرون الصعوبة بملاحظته أن مصطلحات فيبر غير ثابتة [متموّجة] (في نصوص أخرى، يتحدث عن أربعة أنماط من الصلاحية لنظام مشروع والتي تتطابق بدقة مع أربعة أنماط للنشاط) [267] ، وهو ما يمكن أن يعزى إلى أن «فيبر لم ينتق بين مفاهيم هي محض تحليلية ومفاهيم نصف - تاريخية»: «ففعل القيمة العقلية، يستنتج، يظهر في بعض الحالات مثل احد أسس المشروعية (الشرف) لكنه يختفي في نمذجة كيفيات الهيمنة لأنه لا يشكل نمطا مجردا» [268] .

هذا التفسير، وإن كان موحيا، لا يبدو لي أنه يحل المشكلة، التي ترتبط بالأحرى بالعلاقة الخاصة جدا للعقلانية في القيمة بالهيمنة؛ بالفعل، فإن نمذجة أسس صلاحية نظام مشروع ليست أكثر «تاريخية» من تلك الخاصة بأشكال الهيمنة، وبالخصوص، فلا شيء يدل على أن نوعي النمذجة يجب أن يكونا متشابهين أو متطابقين في حالة ما، بالفعل، فالأمر يتعلق بأسباب من أجلها يمكن «للفاعلين أن يمنحوا لنظام صلاحية مشروعة» [269] ، في حالة أخرى، فإن الأسباب المثارة من قبل المُهيمنّين بغية تعزيز مشروعيتهم. ولهذا السبب، من جهة، فإن الهيمنة الشرعية يمكنها أن تعتبر عقلية سواء من وجهة نظر العقلانية في القيمة أو من وجهة نظر العقلانية من أجل الغاية؛ فقد كتب فيبر من جهة أخرى، في الهيمنة الشرعية، بأن الحق يمكنه أن «يوجّه صوب العقلانية في الغائية أو صوب العقلانية في القيمة (أو الاثنتين معًا)» [270] : تتطابق الهيمنة الشرعية إذن، في هذا المعنى، مع شكلي الفعل العقلي، في الغائية وفي القيمة. لكن، من جهة أخرى، فإن العقلانية في القيمة تفترض خاصية أخرى: لأنها ترجع أحيانا إلى نظام صالح بإطلاق (أو على الأقل أعلى من النظام السياسي) فإنها تستطيع، في بعض الشروط، أن تبدو مثل مبدأ تحديد (مادي وليس فقط شكلي) لممكنات فعل المُهيمِنين؛ ولهذا السبب يشير فيبر بالأحرى (في

نصه حول أسس صلاحية النظام المشروع ) بأن «النمط الأكثر جوهرية للصلاحية العقلية في القيمة يمثله الحق الطبيعي» [271] .

إن أهمية العقلانية في القيمة إذن معتبرة، وتتجاوز بشكل كبير الإطار الضيق للإقطاعية وللأخلاق الأرستقراطية للشرف.

إذا كان مبدأ الشرف هو أحسن مثال للعقلانية في القيمة، فذلك أولا، لأنه هو في حد ذاته مبدأ تحديد يُعيّن بصرامة بنية علاقات الهيمنة في العالم الإقطاعي ويفرض حدودا دقيقة جدا لمزاعم المُهيمنّين؛ فضلا عن ذلك، وخلافا للتقليد المحض، فإن الاعتقاد بـ «الشرف» يمكن أن يثير نشاطا مستقلا ، متحررّا من إرادة المهيمنين وله قابلية مناهضتها [272] .

مع هذا، فإن أهمية العقلانية في القيمة ليست أبدا محدودة بفترة تاريخية خاصة؛ على العكس، فهي بوجه خاص صورة معينة للعقلانية في القيمة التي هي أصل النشاط السياسي المستوحى من قبل أنساق القيمة «الكونية» (حق طبيعي، بعض أشكال المسيحية، إلخ).

ماذا يعني، في هذه الحالة، عدم التطابق بين نمذجة أشكال الهيمنة وتلك المتعلقة بأشكال النشاط؟ إنها تترجم أولا الطابع الإشكالي لكل مشروعية هيمنة وجهة نظر العقلانية في القيمة: فالنظام الاجتماعي لن يكون مشروعا إلا بموافقته لقيم عليا عليه والتي يمكنها أن تؤدّي إلى مراجعة مسألة الهيمنة. بتعمق أكثرن فإن غياب شكل من الهيمنة يتطابق مع النشاط العقلي في القيمة يشهد بالأخص على النزعة الشكية لـ ماكس فيبر إزاء كل جهد لتأسيس السياسة على أي معيار متعالي. وبالتعليق على رأي فيبر بحرية، يمكننا القول بأنه يعارض في الوقت نفسه كل من التقليديّين ومُنظّري الحق الطبيعي الحديث [273] . بالنسبة للأوائل، فإنه كان ممكنا دون شك أن يعترض حالما يشير إلى لا توافق النظام الاجتماعي مع التقليد، مع المعايير «الطبيعية» أو مع القوانين الإلهية، صورة النقد (التي تستدعي جهدا يعترض حالما يشير إلى لا توافق النظام الاجتماعي مع التقليد، مع المعايير «الطبيعية» أو مع القوانين الإلهية، صورة النقد (التي تستدعي جهدا لتحويل «معقول» نظام الأشياء) هي من الآن أهم من قصد ترميم الماضي؛ أما بالنسبة للآخرين، فإنه يؤاخذ عليهم تجاهلهم القوة الخاصة بالنظام السياسي، من خلال الزعم بإعادة بنائه انطلاقا من مبدأ نقدي أو في إخضاعه إلى قيم متعالية.

إن نمذجة أشكال الهيمنة تبرز ما مدى المكانة المتميزة التي يحتلها ماكس فيبر في الفكر السياسي المعاصر. أولا وقبل كل شيء، فإن فيبر يعيد

التأكيد بحزم إلى حد أنه يحسب معه كلبيا cynique بأن الأمر الأول للتجربة السياسية هو الهيمنة: فالنظريات التي تزعم إيجاد السيادة الشعبية أو الإرادة العامة تحت واقع الهيمنة تبدو إذن لديه، في جزء منها على الأقل، وكأنها خِدَع *mystifications* [274] . بهذا المعنى، فإنه يقترب من أفكار معاصريه ف. باريتو V. Pareto وخاصة ر. ميشالس R. Michels [275] حول المظاهر الأوليغارشية للتنظيمات والحركات الاجتماعية الديمقراطية.

حتى حينما يدافع عن الطروحات التي يقربها من التيار «المتشائم» في السوسيولوجيا في بداية القرن، فإن فيبر يظل أصيلا جدا بالنظر إلى نقده الذي يرجع إلى لا إختزالية الهيمنة إلى ما يمكن الآن تسميته جدلية العقل . يدافع فيبر، وهو عقلاني في نظريته للمعرفة، حول المسائل العملية، عن منظورية راديكالية تمنع كل أمل في حل عقلي لمفارقات الفعل؛ وفي وجهة نظره، فالعقلانية السياسية الحديثة، سواء أكانت «ليبرالية»، «ديمقراطية» أو «اشتراكية» تبدو إذن مثل وهم يستند إلى مطلقية نسق من المطالب السياسية [276] . اتجاه زعم كهذا (كما الأمر مع كل مطلقية أخرى لقناعة سياسية فوقية) يقابلها فيبر بفكرة التخصص في الأخلاق بحسب الدوائر المختلفة للتجربة الاجتماعية. فهذا هو المعنى، بوجه خاص، للتمييز الشهير الموضوع ضمن محاضرة حول مهنة métier و ميل vocation السياسي بين «أخلاق المسؤولية وأخلاق القناعة» [277] . لا يدّعي فيبر أبدا بأن «القناعة» يجب أن تتبع أوامر سياسية، لكنه قال فقط بأن اقتضاءات السياسة لا يمكنها أن تُلبى إلا بشرط واحد، من جهته، أخلاق القناعة تتماشى بكيفية أو بأخرى مع «هذه الوضعية الأساسية والتي تجعل منا متواجدين ضمن نظم حياة مختلفة، تابعين بدورها قوانين أيضا مختلفة» [278] . يذكر فيبر عدة أمثلة تاريخية لمثل هذه الاتفاقات: تعدّد الآلهة الهيلليني، «نظام الحياة الهندي» (الذي ينسب لكل إلى كل مهنة قانون أخلاقي خاص) أو أيضا التمييز الكاثوليكي بين الوصايا الإلهية والنصائح الإنجيلية consilia evangelica (وهو ما يسمح بإضفاء الشرعية على صور الفارس والبرجوازي وذلك بجعل أخلاق القسم على الجبل «أخلاقا خاصة، محصورة في أولئك الذين يملكون ميزة كاريزما القداسة» [279] . مع هذا، فهذه الاتفاقات ليست ممكنة إلا إذا قيّدنا الزعم بالكونية للأنساق المختلفة للقيمة؛ غير أن، هذه الإمكانية بالتحديد تضع الأنساق الحديثة موضع شك، سواء استندت إلى إرادة تأسيس سياسة على الأخلاق الإنجيلية [280] أو قصدت تحقيق إعادة تشكيل عقلي للمجتمع.

في التاريخ السياسي، فإن العقلانية في القيمة هي إذن جدلية بهذا المعنى أولا لأنها تقود إلى نزاعات لا حل لها بين أنساق القيم والتي تصبح غير متصالحة متى صارت مطلقة. لكن لهذه الجدلية نفسها أهمية تاريخية من وجهة نظر على الأقل منطق التطور ؛ في مرحلة أولى، فإن تطور النشاط العقلي في القيمة يؤدي إلى زعزعة التقليد، غير أنه، وبما أن النزاعات بين أنساق القيم لا حل لها، فإن الاعتقاد بعقلانية في القيمة يترجم ببساطة من خلال نمو العقلانية بصورة عامة، والتي تنعكس في حد ذاتها إلى توسع العقلانية الآداتية المحضة.

على الرغم من بساطته الظاهرة، فإن هذا المخطط عرف في سوسيولوجيا فيبر تغيرات لا محدودة: إنه يشمل كذلك تحليل العلاقات بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية كما أطروحة الاستمرارية بين الأخلاق المسيحية والسياسة الحديثة [281] أو إعادة تشكيل تحولات الحق في العالم المعاصر. إنه يدل أيضا على الأصالة المُسَلَّم بها لـ ماكس فيبر وسط «التقليد السوسيولوجي» [282] . لقد بيّن نيسبه Nisbet بالفعل، كما نعلم، الأهمية المعتبرة التي، في تشكّيل السوسيولوجيا الحديثة، لعبتها الانتقادات التقليدية للنزعة الفردية وللعقلانية السياسية في القرن السابع عشر. بيد أنه، إذا كان التحليل الفيبيري للسياسة الحديثة يصادف التراث الذي يبدأ من كونت Comte إلى دوركايم Durkheim حينما يبرز الطابع النقدي فحسب، وكما هو، الجدلي، لأفكار الأنوار، فإنه مع ذلك يرتكز على حدس مختلف جدا لتناقضات الحداثة: بالنسبة إلى التيار المهيمن «للتقليد السوسيولوجي»، فإن المشكلة الأساسية هي تلك المتعلقة بالوحدة العضوية للمجتمع (التي ارتابت فيها النزعة الفردية الحديثة)، بالنسبة إلى فيبر، فالأمر يتعلق بإمكانية الاستقلالية الذاتية في حقبة أزمة العقلانية السياسية.

2 - مفارقات السياسة العقلية

- **السوسيولوجيا السياسية وسوسيولوجيا الحق**

إن الطابع المتناقض لسيرورة العقلنة يبدو بشكل خاص في سوسيولوجيا الحق [283] وفي سوسيولوجيا الهيمنة [284] ؛ في الأولى، يبدو أساسًا من خلال الطابع المتناقض باطنيا للتصورات الأساسية للحق الحديث، وفي الثانية، فمن خلال تضامن فعلي بين عملية دمقرطة * democratisation المجتمع (الذي يفترض ظاهريا النشاط السياسي للجماهير) و البَرَقَرَطة bureaucratisation .

إن المشكلة المركزية لسوسيولوجيا الحق هي من دون شك تلك

المتعلقة بالصلة الواضحة بين الاعتقاد والمشروعية بوصفها أساس الشرعية، الهيمنة القانونية وانتشار [توسع] البيروقراطية (التي تفترض انتظام أشكال الفعل ولا شخصية القواعد). مع هذا، فالأمر لا يتعلق هنا، مثلما هو لدى بعض خلفاء فيبر، باستيفاء نزعة افتراضية على الهيمنة الشاملة: فمفهوم النزعة الشمولية totalitarisme (مصدره تفكير حول تجارب القرن العشرين) يبقى غريبا على فيبر، والذي، من وجهة النظر هذه، يبدو تقريبا، على الرغم من تخوفاته، مثل ليبرالي من النوع المتفائل [285] . في الحقيقة، فالأمر يتعلق بالأحرى هنا بإيضاح الدلالة السوسيولوجية لنمو الوضعية القانونية والتأكيد الحديث بين تقوية «دولة القانون»، أهمية القانون في تشكيل الحق وفكرة أن النظام القانوني الوضعي يُشكل المعيار النهائي للمشروعية (وهو مالا يتناسب من دون نزعة امتثالية conformisme ولا من دون خضوع إلى الدولة).

تقوم سوسيولوجيا الحق أساسا بتحليل سيرورة عقلنة الحق، بدءًا من الحق «الكاريزماتي» (الموحى به وإذن فهو لا عقلاني) وإلى الحق الحديث الذي هو عقلاني فيالوقت نفسه في قواعده (استنباط صارم) وفي العملية (التي تعرف تقنية متنامية) [286] . فقد درسها فيبر في الوقت ذاته مع منطق التصورات ودور المصالح لأن عقلنة الحق، حتى وإن شكلت عملية مستقلة، تقدم أيضا ميدانا صالحا جدا لظاهرتين اجتماعيتين تخصان الغرب الحديث: توسع البيروقراطية وتطور الرأسمالية. من جهة، بالفعل، فإن عقلنة الحق تُترجم أولا من خلال تقننته technicisation [تدبير وتوفير الوسائل التقنية] التي تُشجّع بروز طبقة حقوقيين مختصين والتي هي نفسها تقلص الدور الاجتماعي للسلطات التقليدية أو الكاريزماتية؛ ومن جهة أخرى، فإن الرأسمالية تتضمن بعض خصائص الحق الحديث: هيمنة «العقد» على «القانون» («العامل صوريا حر») وأولوية القانون على القرارات الظرفية، الإدارية أو القضائية (التي تسهل التنبؤ العقلي وحساب الفرص والمخاطر).

بمتابعة عملية العقلنة الاجتماعية إلى غاية نتائجها المنطقية القصوى، فإنها من المفروض على ما يبدو أن تفضي، في صورتها الرأسمالية، إلى توسع غير محدود لنموذج الحساب العقلي، «الاقتصادي» أو «التقني» (فلهذا السبب بالأحرى تستعير الانتقادات اللاحقة «للتشيؤ» أو «للرأسمالية البيروقراطية» من ج. لوكاتش * G. Lukács [287] إلى س. كاستورياديس C. Castoriadis [288] في الواقع من فيبر أكثر من ماركس Marx ). ومع ذلك، فإنه يصادف بالضرورة حدودا، التي تنشأ أساسا من التناقضات الداخلية

للتصورات الحديثة.

إن تحليل ديناميكية الرأسمالية يحيل أيضا، بشكل أعمق، إلى إعادة تشكيل منطق تطور الحق، انطلاقا من ديالكتيك الحق الطبيعي الحديث. ففي منظور ماكس فيبر، بالفعل، فإن تشكل الحق الحديث ما كان له أن يفهم مثل مجرد «انعكاس» أو مثل ارتباط «وظيفي» للرأسمالية: الحق الحديث يُمثّل بعض الخصائص المساعدة على تطوّر الرأسمالية، لكنه ينشأ من اقتضاءات لا تقبل لديه الاختزال، وقد ينتهي، في تطوراته المعاصرة، إلى إعادة إدراج مبادئ قليلة الانسجام مع «نظام السوق».

مبدئيا، يساعد الحق الطبيعي الحديث على الانعتاق بتحديد تبعية الأفراد إزاء السلطات، وذلك بتخفيض الاعتباطي في الأحكام وبنقض أسس القوى السلطوية - «التيوقراطية» أو الأبوية؛ في المقابل، وبمساعدتها (من خلال العقلانية التشريعية أو حتى على الطريقة «الإنغليزية» للقانون العام Law Common ) للتحطيم المتدرج لمختلف أشكال القانون الخاص، فإن العقلانية القانونية قد فتحت الطريق المؤدية إلى تفضيل المعايير المجردة ومن ثمة تشجيع برقرطة المجتمع.

علاوة على ذلك، قدمت السياسة الحديثة منذ بدايتها، المبادئ الديمقراطية والليبرالية غموضا الذي ما فتئ يزداد خطورة فيما بعد: في حين أن مبدأ «المساواة أمام القانون» (والذي هدفه وضع حد للهيمنة) يقتضي «موضوعية» عقلية وصورية للإدارة، فالجماهير المحرومة تطلب بالأحرى تدخلات منتظمة لحماية مصالحها أو تسوية وضعيتها المادية مع وضعية الطبقات الميسورة. هذه الإقتضاءات في عدالة «مادية» تناقض إذن على ما يبدو النزعة الشكلية ومعنى القاعدة العامة الذي يُميّز البيروقراطية [289] . ومع هذا، فإن التطور اللاحق لعملية العقلنة يقود من جهة ثانية إلى إدماج تدريجي جميع أنواع الاعتبارات «المادية» أو الجوهرية التي تناقض المبادئ الشكلية للحق الطبيعي الحديث؛ وهكذا، مثلا، في التقاليد الإنغليزية، فإن فكرة «المتعقل» تحتوي في حد ذاتها إدماج «العقلي» في مبدأ المنفعة وتقود إلى الفكرة القائلة بأن كل ما يمكن عمليا أن يفرز نتائج عبثية ينبغي اعتباره مناقضا «للعقل» [290] . نقف إذن شيئا فشيئا على تحول للقانون الطبيعي الصوري إلى القانون الطبيعي المادي وذلك لما تكون «مشروعية حق مكتسب تصبح مرتبطة بوضعية اقتصادية «مادية» دقيقة أكثر من ارتباطها بنموذج صوري للاكتساب» [291] .

أثناء الإجراء، فإن التحول الحاسم يتمثل بشكل بديهي بواسطة ظهور

الاشتراكية الحديثة: «فبالتنظير لمعنى «الحقوق المكتسبة» (لاسال Lasalle )، وذلك بوضع أصل الملكية في العمل» [292] ، وبالمطالبة بـ «حقوق اجتماعية» مثل «الحق في العمل» فقد استكمل الاشتراكيون من دون شك الهدم الذاتي لمبادئ الحق الطبيعي الحديث.

ومهما يكن فضل السابقين على فيبر، فإن هذا التحليل الذي قام به في تلك الفترة، مثّل أصالة لا نقاش فيها. خلافا للتقليد المسيطر في الكتابة التاريخية الليبرالية، رأى فيبر بأن الأفكار «الاشتراكية»، بعيدا عن التعبير عن قطيعة خالصة ومجردة مع مبادئ الحق الطبيعي الحديث، قد نشأت من تطور تناقض داخلي لمبدئها نفسه. وانطلاقا من هذا، فإنه يبتعد كذلك عن التفسير الذي قدمه أغلب كبار منظري السوسيولوجيا لنشأة الاشتراكية. ففي التقاليد التي تبدأ من سان - سيمون Saint-Simon إلى دوركايم Durkheim ، بدت الاشتراكية الحديثة خاصة وكأنها جهد لترميم وحدة المجتمع، بعد الصدمة التي أثارتها نشأة الاقتصاد الحديث وعن طريق انتشار المبادئ الفردانية؛ بالنسبة إلى ماكس فيبر، فعلى العكس، تعتبر الاشتراكية امتداد للتأثيرات الحديثة، التي ترجع إلى لا يقين المبادئ العقلانية.

حتى وإن أمكن، إلى نقطة ما، لهذين التفسيرين أن يتقاطعا [293] ، فإنهما غير مختلفين كثيرا في الإلهام المنهجي مثلما هو الأمر في دلالتهما السياسية. لدى دوركايم (أو، في ألمانيا، لدى تونيز Tönnies ) [294] فإن العلم الاجتماعي يستند من الآن على الشمولية الاجتماعية، وأن المشكلة تكمن في فهم كيف يمكن للوجود الاجتماعي أن ينسجم مع المبدأ الحديث للنزعة الفردية؛ لدى فيبر، فإن موضوع العلم هو النشاط الأفراد والمنطق المباطن للتصورات التي تعينه؛ التأكيد إذن تم على التناقضات الداخلية للإيديولوجيا الحديثة بدلا من افتراضاتها «ضد اجتماعية». وانطلاقا من هذا الأمر ذاته، فإن الدلالة المنسوبة إلى الاشتراكية الحديثة ليست تماما هي نفسها في كلتا الحالتين: هنا حيث يرى دوركايم في الجهد لتجاوز بوعي الحياة الاقتصادية إلى اقتضاءات اجتماعية، فإن مبدأ مصالحة بين المبدأ الحديث للاستقلالية الفردية وضرورة التضامن، فيبر على العكس بأن الحركة الاشتراكية لا يمكنها إلا أن تسرّع عملية برقرطة المجتمع. بالنسبة إلى فيبر، بالفعل، فإن الاشتراكية الحديثة يسعى إلى توسيع دائرة العقلانية الآداتية مع تحطيم المبادئ «الشكلية» التي تضمن تحديدا ما للبيروقراطية، وعلاوة على ذلك، فإنه يقلل من قيمة أهمية التكنولوجيا الحديثة في متطلبات الإنتاج: نفهم إذن بسهولة لماذا، بالنسبة إلى كاتب الاقتصاد والمجتمع *Economie et*

*société* [أي ماكس فيبر]، يكون من الوهم انتظار تحرير لتحوّل «اشتراكي» في الاقتصاد.

فمع النزاع المعاصر بين الحقوق الصورية والحقوق «المادية» يتحقق إذن مصير السياسة الحديثة: إن استحالة تجاوز التناقض ينتج انهيار كل المسلمات «ميتا قانونية» للحق الطبيعي، وبنتيجة مزدوجة النزعة الشكّية فيما يتعلق بقيمة القواعد القضائية والخضوع الفعلي إزاء السلطات «القانونية» [295] . إن النزعة الوضعية القضائية هي إذن التعبير الملائم عن الوضع المعاصر، الذي يتسّم، من وجهة نظر الشرعية، بالتطابق بين العقلانية و المساواة .

هذا لا يعني، بالتأكيد، بأن تناقضات الحق الحديث تقود بالضرورة إلى تطور أحادي؛ على العكس، فإن سيرورة عقلنة الهيمنة يمكنها أيضا أن تنتهي إلى توطيد التمييز بين «الحق العام والحق الخاص» أو إلى اختفائه التام ضمن نسق حيث إن «النص الكامل للمعايير يتألف من تنظيمات [لوائح]». وحيث تكون «جميع أشكال الحق مستغرقة في الإدارة وتصبح عنصرا للحكومة» [296] . والواقع، حتى وإن بقيت هذه الوضعية الأخيرة في الأساس فرضية نظرية، فإن إثارتها يبرز مدى عمق نزعة فيبر الشكّية حول القدرات السياسية للعقل الحديث. من ناحية، يتضّح بأن حماية الحرية السياسية، ومن ورائها، الكرامة الإنسانية، تتبع بقاء المؤسسات والممارسات الموروثة عن التحرّر الحديث («دولة القانون»، سيطرة الحكام، «إشهار» الحياة السياسية، إلخ)؛ ولهذا السبب بالأحرى اعتبر ماكس فيبر أنه من دون «حقوق الإنسان» لا تستحق الحياة أن تعاش؛ من ناحية ثانية، فإن تحليل مفارقات السياسة الحديثة تظهر في أعين فيبر ضعف مبادئها. فضلا عن ذلك، فمنذ أصول تفكير فيبر، نلاحظ لديه معارضة شبه غريزية إزاء بعض النزعات لأعمق للسياسة الحديثة، ليبرالية أو ديمقراطية [297] ، في حين أنه رفض على الدوام الخطاب التفخيمي الرجعي أو الحنيني pathos nostalgique ou réactionnaire ؛ إذن فإن علاقة فيبر بالسياسة الليبرالية أو الديمقراطية يطرح مشكلة مبدئية .

تُفهم أصالة موقف ماكس فيبر بشكل أفضل لو قارناها بتلك المتعلقة بتوكفيل * Toqueville ، والذي من المحتمل أنه يدين له بالشيء الكثير. في الاقتصاد والمجتمع [298] ، يُحلل فيبر العملية التي يسميها «الدمقرطة السلبية» في مصطلحات تُذكّر فعلا بعن الديمقراطية في أميركا *De la démocratie en Amérique* أو النظام القديم والثورة *l'Ancien régime et*

*la Révolution* ؛ إن تسطيح الظروف يمكنه جدا أن يحدث بواسطة عملية بيروقراطية بسيطة مهيمنة من طرف الدولة، من دون أن يعني ذلك نموا لنشاط المحكومين. مع ذلك، إذا كان توكفيل يفكك منطقيا عملية التطور عن عملية تشكل الحرية السياسية ليعتبر بأن «مساواة الشروط» تمثّل بعض الإمكانات الاستبدادية، فإن هذه الأخيرة لا يمكن لها في نظره أن تحيد إلا بواسطة الديمقراطية نفسها وبواسطة مشاركة المواطنين في الشؤون العامة؛ زيادة على ذلك، فقد أعلن توكفيل عن وفائه النظري للمبادئ الحديثة للمساواة والحرية. ماكس فيبر، وعلى العكس من ذلك، يبدو متشكّكًا إزاء فكرة السيادة الشعبية ويقترح أحيانا بأن الحرية لا يمكن تأسيسها وحمايتها إلا من خلال مبادئ أخرى غير تلك التي للعقل الحديث؛ إذن فهذه المحاولة في إعادة تعريف شروط الحرية هي ما يتوجب علينا مناقشته.

- **العقلانية والديمقراطية**

يُعدّ ي. هابرماس J. Habermas من بين الكتّاب الذين انتقدوا السياسة الفيبيرية بناء على وجهة نظر عقلانية، وهو من دون شك أفضل من فهم التماسك العميق لفكر فيبر [299] .

يتمثل مشروع هابرماس في تجديد، ضد الانتقادات المعاصرة، إمكانية عقلنة عملية وذلك بإظهار أنه، إذا كانت المسائل العملية غير مختزلة في مشكلات علمية أو تقنية، فإن لها مع ذلك قابلية الاختيارات العقلية ، التي تستطيع الاستناد إلى غايات الفعل وليس فحسب على الوسائل . من الناحية السياسية، هذه المحاولة لترميم الفكرة القائلة بأن «القضايا العملية تحتمل الحقيقة» تتعارض مع تصورين متناقضين للسياسة: النموذج التكنوقراطي *technocratique* الذي يحاول «اختزال كل القضايا السياسية في مشكلات تقنية» [300] والنموذج القراري *décisionniste* الذي، ولتفكيك السياسة عن الإدارة العقلية، يجعل من اللاعقلنة ومن عارضية القرار مبدأ استقلالية السياسة. بالنسبة إلى هابرماس نفسه، فإن التعارض بين الدوغماطيقية التكنوقراطية والاعقلانية القرارية لا يمكن تخطيه بواسطة نموذج براغماتي الذي يضع في الواجهة النقاش العام والعقلي مصالح موجودة في المجتمع، نقاش حيث يبقى الأفق الإنتاج الواعي لمعايير أخلاقية - قانونية كونية.

في هذه الإطار، يعتبر فيبر بالطبع هو الممثل النموذجي لـ «نزعة الحسم [القرار] décisionnisme » * . هذا التفسير يتيح لـ هابرماس بربط عدة عناصر لفكر فيبر: التعارض بين التقني والسياسي ومدح الكاريزما

باعتباره ترياق للبرقرطة يجيب أيضا، في السوسيولوجيا المحضة، على الانتقاد الفلسفي للعقلانية الأخلاقية، التي يرفضها فيبر باسم أبدية «حرب الآلهة».
يمكن لـ هابرماس إذن أن يصوغ بكيفية واضحة المشكلة التي طرحها التفسير الفيبيري لعملية عقلنة المجتمع؛ بالنظر إلى أن الصراع بين القيم يؤدي إلى احتواء العقل في العقلانية الصورية ، فحظوظ وجود أصيل لا يمكن الحفاظ عليها إلا عن طريق بقاء إبداعية التي، هي في جوهرها، تظل بالأساس لامعقولة. من وجهة نظر سياسية، فإن النقد الفيبيري للبيروقراطية يفضي هكذا إلى تأسيس ديموقراطية استفتائية حيث تفرض الكاريزما نفسها ضد البيروقراطية من دون الوساطة العقلية للمناقشة .

هذا النقد يمثّل نقاط قوية مُسلّم بها: إنه يُلقي الضوء على الاستمرارية بين سوسيولوجيا فيبر واختياراته الفلسفية ويُوضح بقوّة التطورات التي عرفتها «نزعة الحسم» فيما بعد لدى خلفائه. على العكس، فقد يكون من خطئها عدم قدرتها على الحكم تمام الصالح المضمون السوسيولوجي المحض لتحاليل فيبر. في حين، مثلما رآه بإعجاب ريمون آرون، فإن خطأ فيبر كان من دون شك، المُدرك لأمر أن «الناس وضعوا تمثلات غير منسجمة مع العالم»، ومن ثم اعتقد في نفسه أن هذا يرخص له لاستخلاص «فلسفة الاضطراب» ذاتيا غير مفكّر فيها [301] .

« لماذا، كتب ريمون آرون، كان ماكس فيبر متأكدا من أن نزاعات الأولمب لا تغتفر؟ في الوقت ذاته لأن النزاعات كانت بداخله ولأن هذه النزاعات كانت موضوعا مفضلا للدراسة السوسيولوجية... إن تمزق الاعتقاد، تناقض الأخلاقية والسياسة أصبحت، بفعل قلمه، أدلة عديدة عن "حرب الآلهة". تحليلات فينومونولوجية، في حد ذاتها حقيقية، يتم التعبير عنها ضمن فلسفة لا يمكن التفكير فيها إنسانيا » [302] .

من الممكن إذن، كما فعل ريمون آرون ذاته، استرجاع بعض أطروحات فيبر دون الانخراط في الخطاب التفخيمي لـ «نزعة الحسم» الذي خضع له هو نفسه غالبا. فتحليل «الكاريزما»، على سبيل المثال، لا يمثل فقط علامة على الاتجاهات اللاعقلانية لـ فيبر؛ إنه يُسلّط الضوء كذلك على ظاهرة تراجعية للسياسة الديموقراطية؛ فالآونة الممتازة التي تجتمع فيها الطاقة الأخلاقية، احترام الإرادة العامة والجهد المبذول لترقية القيم الديمقراطية نفسها، هي أيضا في الغالب تلك التي تتأكد فيها شخصيات قوية التي تنجح في فرض إرادتها على الزمر، إلى تحالفات المصالح أو الآلات البيروقراطية؛ في العالم الحديث ذاته، أمثلة لنكولن Lincoln ، غلادستون

Gladstone أو كليمونصو Clemenceau هي هنا لتبرز بأن السياسة الديمقراطية الكبرى، كما هي مستوحاة من أفكار الأنوار، كانت غالبا ما تستدعي اللجوء إلى التطابق المباشر بين المصلحة العامة وفعل الفرد وتعبئ أيضا مؤثرات قوية على ما يبدو تتجاهل الوساطات العقلية.

بنفس الطريقة، فإن التحليل الفيبيري لتطور البيروقراطية يستحق التأكيد على التحوّل الحاسم الذي تحقق في غضون القرن التاسع عشر والذي من دون شك هدم، إن لم تكن سياسة الأنوار، على الأقل كثيرا من التشكيلات الكلاسيكية. ضمن تصورات الأنوار، فإن عقلنة الهيمنة يمكن أن تدار كلية عن طريق الإشهار وعن طريق تبعية الحكام لقواعد عامة تعبّر عن معايير كونية. في حين، أن ما أفرزه تطور الدولة الحديثة، هو بالضبط نسق مؤسس على توسع الدائرة الحكومية، هي نفسها مستندة على الاندماج التدريجي لتعددية المطالب الخاصة؛ الدفاع عن إرث الأنوار لن يكون ممكنا إلا بشرط فهم أولا المهام الجديدة التي يمنحها هذا التحول إلى الفكر الديمقراطي [303] .

كذلك بشكل أعمق، إذا كانت جميع تحاليل فيبر تفترض بأن التصور الحديث للعقل في أزمة، فإن فيبر هو نفسه يظهر بأن لهذا الأخير شيء ما غير قابل للإقصاء.

حينما، على سبيل المثال، يدافع عن مبدأ توسيع حقوق البرلمان الألماني وعن دمقرطة طريقته في التوظيف، فذلك ليس فقط لأنه يفكر بأن الاقتراع الكوني يمكنه لوحده أن يبرز قيادات مقتدرة، وإنما كذلك لأنه يعتبر أن البيروقراطية غير قادرة عن التصرف عقليا بحكم انفصالها عن المجتمع؛ في هذه الحالة العقلنة لا تختلط إذن مع النشاط التقني أو الاستراتيجي: إنها تقترب على العكس من النموذج «البراغماتيكي» pragmatique للتواصل.
وبنفس الكيفية إذا، من خلال وجهة النظر الميتافيزيقية، الخيار بين «أخلاق القناعة» و«أخلاق المسؤولية تحتفظ بمظهر لا معقول، لهذا فإن المصطلحين ليسا في نفس المستوى؛ عدا حالة القداسة، فإن الأخلاق الخالصة للقناعة غير منسجمة مع الأصالة وهي ليست سوى مظهر خادع بينما أخلاق المسؤولية هي تعبير ملائم وكونيا معقول لوضع إنسان الفعل: فالخيار هنا إذن لا يعد «حاسما» décisionniste محض. ففي أفكاره السياسية، يقبل فيبر إذن ببعض المسلمات العقلانية؛ فلسفته، في المقابل، تعبّر دون شك بصيغة راديكالية عن مفارقات العقل الحديث: لكن، منذ هيغل، فإن التراث العقلاني الكبير اعتبر دوما أنه ينبغي إدماج المحتوى العقلي لانتقادات

العقل؛ إذا كنا نفهم الوفاء لهذا التقليد، يجب اعتبار أن تحاليل فيبر تستدعي إعادة تشكيل ، وليس تخلي ، عن العقلانية [304] .

3 - حدود التحليل الفيبيري

السياسة الفيبرية ليست إذن مجرد نسخة بديلة للنظريات غير الديمقراطية التي عرفتها السوسيولوجيا في بداية القرن. فتحليل النزعات «الأوليغارشية» للأنظمة أو للتنظيمات «الديمقراطية» تمتزج لدى فيبر بالتناقضات الداخلية بالمبادئ الحديثة للمشروعية : إن نقدا لفكره السياسي يتوجب عليه إذن التمييز ما هو، في سوسيولوجيا الهيمنة، قائم على تحليل التصورات الحديثة مما يرتكز بالأحرى على إعادة تشكيل ديناميكية النزاعات الاجتماعية. إن موضوع «حرب الآلهة» يتعلق فيما يبدو بالخصوص من النمط الأول للتحليل؛ بالمقابل، فإن سوسيولوجيا التنظيمات تستدعي بشكل كبير معطيات إمبريقية لا تقبل الاختزال إلى النظرية؛ بين نوعي التحاليل، مع ذلك، فإن نموذج توسيع العقلنة الآداتية يضع وساطة، بما أن تفوق الوسائل على حساب الغايات هو في الوقت ذاته نتيجة تناقضات العقل والخاصية العظمى للتنظيمات البيروقراطية الحديثة.

- **حرب الآلهة**

تثير فكرة «حرب الآلهة» في الآن نفسه قضية الحق (هل يكون الاختيار العقلي ممكنا بين أنساق للقيمة متنافسة؟) وقضية سوسيولوجية (تلك المتعلقة بأهمية نزاعات «القيم» التي تفرق بين البشر).

ففيما يخص القضية الأولى، فقد سلط ريمون آرون الضوء بشكل مدهش، في مقدمته عن محاضرات حول العالِم والسياسي *Le savant et le politique* ، عن الصعوبة الأساسية للفلسفة التطبيقية، حيث إن «نزعة الحسم» الجذرية، ذات التأثير النيتشوي، تناقض المسلمات العقلانية التي تفترضها من جهة أخرى نظرية المعرفة: إذا كان، بالفعل، أن اختيار نسق للقيم لا يمكن أن يؤسس، ويترجم فقط المصالح الحيوية لذات تؤكد إرادة القوة لديها، فإن تأكيد قيمة الحقيقة يصبح نفسه اعتباطي [305] . فبين كلا التأثيرين، النيتشوي والكانطي، لفكر فيبر، يكون مستحيلا التمسك بتناظر صارم؛ كذلك، ومثلما أن الإلحاح على عارضية الخيارات يضعف فكرة كونية الحقائق العلمية [306] ، فإن التأكيد على القيمة الموضوعية للعلم يشير، من ذاته، إلى أخلاق كونية:

« كان يمكن لماكس فيبر الخروج من هذه الدائرة التي حبس فيها نفسه. بالفعل، إذا ما اختار، لاستعمال لغته الخاصة، الحقيقة العلمية، فذلك

لأن هذه كانت كونية، بأنها شرط وموطن لجماعة من العقول، عبر الحدود والقرون. إن عبادة القيم الحيوية، التأكيد على إرادة القوة تؤدي إلى رفض الكونية: إن تخاصم، وليس تجمع، الأفراد هو ما يكون ماهية الإنسانية.
حتى وإن سلمنا منطقيا بأن حقيقة "2 × 2 = 4" ليست بنفس كيفية "لا تقتل أبدا"، فسيبقى أن المعنى الأخير للمساواة الحسابية تتوجه على كل الناس، وهي الكونية التي يجدها منع القتل بكيفية أخرى » [307] .
إضافة على ذلك، فإن أفضلية الكونية العقلية، علمية أو أخلاقية، ليست في حد ذاتها اختيارية؛ إنها ترتبط بالبنية الداخلية لحكم القيمة الذي، من وجهة نظر حتى من يعلن عنها تدرج دوما على الأقل الزعم بالحقيقة. ففي بساطتها الجلية، فإن هذه البرهنة ذات عمق كبير، بتأسيسها على المقتضى النقدي باتفاق الذات المتفلسفة مع نفسها ، فإنها تتحول ضد فيبر الانتقادات التي يوجهها هذا الأخير إلى الفلسفات الدوغماطيقية للتاريخ [308] وعلى الخصوص، في استباقها بطريقة ملحوظة الجدالات المعاصرة حول إمكانية العقل العملي، من بوبر Popper إلى آبل Apel وهابرماس Habermas .

في حين أن الرجوع إلى العقل العملي (أو، لدى آرون نفسه، إلى «فكرة العقل» الكانطي) لا يكفي مطلقا للإجابة على التساؤلات التي يطرحها التحليل الفيبيري لـ «حرب الآلهة»: حتى وإن سلمنا فعلا بناء على وجهة نظر عملية ( أو نظرية ) صرفة بأن الدوائر المختلفة للقيم تمثل مصالح مختلفة لكنها منسجمة [309] ، فإن المشكلة تظل في الصورة الخاصة جدا التي يأخذها هذا التنوّع ضمن سياق السياسة المعاصرة.

بصورة عامة، لا تشكّل «حرب الآلهة» بالنسبة إلى ماكس فيبر النظام العادي للوجود الاجتماعي، وإنما ببساطة إمكانية لا تنتشر بالكامل إلا في الوضعيات القصوى. والحال أن، مثلما رأينا [310] ، فإن العالم الغربي الحديث يعطي أهمية جديدة لهذه الإمكانية، إلى الحد الذي تحاول معه عقلنة هذه التصورات إلى التأكيد على هشاشة الاتفاقات المبنية على فكرة تخصص الأخلاق ، حالما تطالب كل دائرة قيم لنفسها بصلاحية مطلقة . غيرأن هذه المطلقية لمختلف دوائر الوجود الاجتماعي، في ذاتها، وإن كانت مؤكدة بصفة خاصة في الغرب (بناء، لا سيما، على توترات مقحمة بواسطة الأخلاق المسيحية)، تشكّل في الواقع الأفق التلقائي للعقلنة: فالتحرّر «الميكيافيللي» للعقلنة، على سبيل المثال، يستجيب للزعم المسيحي بالكونية، حيث إن الصورة نفسها تترجم اقتضاء عقليا [311] .

وإذا كان فيبر قد أعطى إلى «نزاعات الأولمب» طابعا «غير مغتفر»، فذلك لا يعني إذن فحسب بأن «النزاعات كانت فيه وبأن هذه النزاعات تعتبر الموضوع المفضل للدراسة السوسيولوجية» [312] : إن موضوع «حرب الآلهة» مُؤسَس في جزء منه *a parte rei* ، ويعبّر عن طابع أساسي للعقلنة.

لكن، سيقال، إذا كان فيبر يجعل من النزاع حقيقة العقل، أليس لأنه يستبعد قبليا، من دون مناقشة، إمكانية حل عقلي للنزاعات؟ هذا التفسير، الذي هو أصل انتقادت هابرماس في العقل والشرعية [313] *Raison et Légitimité* ، لا يبدو أنه يمثل حقا لا بالنسبة إلى دقة التحليل الفيبيري للحداثة، ولا إلى المنطق الداخلي لبرهنة فيبر، كما تعرض في السياسة كمهنة *Politik als Beruf* .

عند نقطة انطلاق تفكير فيبر، نجد، كما رأيناه، الحدوس الكبرى التي التي أسست عليها الفلسفة السياسية الحديثة منذ هوبز، إن ماهية السياسة لا تتجلى في الوضعيات العادية وإنما، على العكس، في الوضعيات القصوى، حيث تكون شمولية الوجود السياسي معرضة للخطر؛ ضرورة تكوين الجسم السياسي ترتبط بالخصومة بين الناس وباللا يقين العام اللذين يكونان من جهة طبيعة النظام العادل؛ انطلاقا من هذا الأمر ذاته، فإن ما يتوجب تجاوزه، هو النزاع الكوني بين الادعاءات الذاتية غير المنسجمة (بأن هذا النزاع يجعل التناحر بين المصالح الفردية أو دوائر القيم السياسية، الأخلاقية أو الدينية). هذا التأثير للتقليد الهوبزي [314] يظهر خصوصا عند ماكس فيبر في نظرية الدولة، ويعبر عنه بجلاء خاص في الفكرة القائلة بأن نمو الدولة الذي يسمح بتراجع تدريجي للعنف، بفضل احتكار القوة الفيزيائية بواسطة آلة الضغط العمومية [الدولة] [315] .

إن حضور هذه المخططات «الهوبزية» لا يكفي، مع هذا، لتمييز توجه فلسفة سياسية، لأنها تستطيع أن تغطي تنوعا كبير جدا من الوضعيات والمصالح. وعلى الخصوص، الفكرة التي تقول بأن إمكانية الحرب التي تشكل الأفق الأقصى للسياسة يمكن أن يؤدي إلى موقفين متعارضين فيما يبدو: إما (مع هوبز ذاته) سنجد في «الليفيثان Léviathan » الآداة التي تتيح تجاوز خطر الحرب الداخلية وطرد الخوف من الموت؛ أو على العكس من ذلك سنعتبر، بما أن العنف ، ومهما يكن منحصرا ، لا يمكن أبدا إقصاؤه ، بأن خطر النزاع القاتل هو الذي يستمر على الدوام في تحديد ماهية الحياة السياسية. ففي أغلب الحالات، يستعيد المفكرون المنضوون في خط هوبز

كلا الطرحين، مع موضعة صلاحيتهما الخاصة ضمن دوائر متمايزة للسياسة [316] . على الرغم من ذلك، فمن الواضح، بحسب ما يكون التأكيد مرتكزا بالأحرى على الحق في الأمن أو على العكس على عدم قابلية النزاع للتخفيض، فإن تحديد السياسة من خلال الوضعيات القصوى يتغير جذريا: من جهة، فالمثال يغدو تخطّي الوجود السياسي لصالح أهداف اقتصادية (الازدهار أو النظام الليبرالي) أو إنسانية (عدالة اجتماعية)؛ من جهة أخرى، تصبح المشكلة في الحفاظ على ما هو «جاد» في السياسة بالتأكيد على عدم اختزاليتها في الاقتصاد، في «الثقافة» أو في متابعة أهداف «اجتماعية».

ضمن هذا الخيار الأخير، نكون قد تعرفنا دون شك على إشكالية كارل شميت Schmitt Carl [317] ، والتي رأينا من جهة أخرى أنها تمدد بعض ملامح فكر فيبر: فهناك قطيعة لدى المفكرين الاثنين مع الأوهام الإنسانية تحدث ضمن سياق خاص، حيث إن نقد الأنوار *Aufklärung* يمتزج بمواضيع وطنية، وعلى الأقل فلسفيا [318] ، ضد ديمقراطية، لتنتهي عند كارل شميت، إلى تصور «حاسم» [قراري] للسياسة، يعتبر كنقيض لمجرد التسيّير العقلي.

إنه لا ينبغي، مع هذا، نسيان ضمن هذا السياق الأهمية التي تثيرها المشكلة هنا، وأن ننظر إليها على أنها صدى تيارات رجعية للنزعة التشاؤمية الألمانية.

سنلاحظ أولا، بأن تثمين النزاع ضد النزعة التشاؤمية النفعية أو الإنسانية هو موضوع أساسي للفلسفة السياسية الحديثة، بما فيهم كتاب مثل روسو Rousseau [319] أو بالخصوص هيغل Hegel [320] ، والذي هم ليسوا مفكرين لاعقلانيين أو رجعيين. بالتأكيد، فإن هذا الموضوع مرتبط دوما بنقد حركة «الأنوار» ولصورة «البرجوازي»، باسم اقتضاءات خاصة للمواطنة والحياة السياسية، ويترافق هذا عامة مع ريبة ما إزاء فكرة أن النظام السياسي يمكن أن يخضع كلية إلى دائرة الحاجات أو مقتضيات الأخلاقية: إنه يتضمن إذن نقد بعض أشكال العقلانية السياسية. ومع هذا، وحتى يحصل على الدلالة الخاصة («رجعية»، إذا أردنا ذلك) كما هي عند كارل شميت، ينبغي أن يؤسس على نقد جذري للمسلمات الليبرالية أو الديموقراطية، وخاصة، أن يصاحبه خضوع تام من العقل إلى اللاعقلنة الخلاقة للسياسة الكبرى.

في حين، ومهما يكن حذره إزاء العقلانية السياسية الحديثة، فإن نقد فيبر لا يذهب أبدا إلى هذا الحد. إنه يقوم فقط ضد هذا الشكل الخاص

للعقلانية السياسية الذي يستوجب التصرف كما لو أن المظاهر اللاعقلية للسياسة يمكن التغلب عليها بالكامل.

إن معنى هذا النقد يبرز بوضوح كبير في تحليل التناقضات «أخلاق القناعة» [321] ، عندما نعيد وضعها في السياق النسقي للتفكير الفيبيري.

لنتذكر أولا ما هي الأهمية الحقيقية للتمييز الفيبيري ومناقشته في مهنة وهواية السياسة *Le métier et la vocation de politique* . المشكلة ليست إذن في البت بين أخلاقين متنافسين لكن في تعيين النمط المحض «للإنسان السياسي الأصيل»؛ غير أنه، من وجهة النظر هذه، فإن نوعي الأخلاق، بعيدا عن كونهما متناقضتين، «تتكاملان الواحدة مع الأخرى وتكونان معا الإنسان الأصيل، بمعنى الإنسان الذي يستطيع الزعم بـ «الهواية السياسية» [322] .

ينبغي بالخصوص ملاحظة أن المفاهيم الفيبيرية معقّدة جدا؛ فالموضوع المركزي لأخلاق القناعة (رفض تلويث غايات الفعل بواسطة وسائل دَنِسة) تبدو أيضا، حسب فيبر، ضمن سياقات جد مختلفة، التي يجب تمييزها بدقة. من وجهة نظر الأصالة، «القداسة»، التي تفرض الرفض الفعلي لكل اتفاق مع العالم، لا ينبغي خلطها مع الاتجاه المنافق لدى أولئك الذين لا تعني لهم المرجعية إلى أخلاق القناعة سوى قناع البطلان أو اللامسؤولية [323] . لكن، فضلا عن ذلك، إذا كانت القداسة (الجهد لممارسة فعلية لأخلاق القَسَم على الجبل، على سبيل المثال)هي الصورة الخالصة لأخلاق القناعة، فذلك لأنها ليست مرتبطة [أي هدف أو مصلحة «دنيوية»، أي سياسية: دعوة الأفراد إلى الفقر، لا تفيد المطالبة بإعادة توزيع اجتماعي للثروات [324] . في هذه الظروف، فإن الإيديولوجيات السياسية «الراديكالية» التي تزعم تأسيس السياسة على الإنجيل، تستند إذن على نقل، متناقض في مبادئه كما في نتائجه، اقتضاءات «لا - كونية a-cosmiques » إلى العالم نفسه [325] .

والحال هذه، حتى وإن كانت بتفاوت متماسكة أو أصيلة، فهناك تضامن معين بين شتى صور «أخلاق القناعة». قبل كل شيء، فإنها ترتكز جميعها على نفس المسلمة المركزية: «فالمؤيد لأخلاق القناعة لن يستطيع تحمل اللا عقلنة الأخلاقية للعالم. إنه "عقلاني" كوني - أخلاقي» [326] .

علاوة على هذا، توجد على الرغم من كل هذا، استمرارية معينة بين البحث عن القداسة وسياسة القناعة؛ ضمن سياق عقلنة الفعل، إن رفض العالم يقود بالفعل إلى جهد من أجل تغييره، أي، بتعبير آخر، لإقصاء كل

ما هو «لا معقول» في العالم: تحويل المسيحية إلى إيديولوجيا سياسية، يمكننا القول، لا يعد فحسب خيانة لروحها، وإنما أيضا مصيرها [327] .

بإعادة وضعها في الإطار العام للتفكير الفيبيري، يوضح تحليل أخلاق القناعة إذن تناقضات العقلنة: مشروع إقصاء تام للاعقلي هو وهم ، غير أن لهذا الوهم في حد ذاته طابع ضروري .

وفوق هذه المشكلة المطروحة من طرف الإيديولوجيات السلمية، فإن الخلاف الفيبيري موجه دون شك ضد الأنوار ، حيث إن المشروع كان يهدف كذلك إلى تخطي «اللاعقلانية الأخلاقية للعالم»، بإقصاء كلي للعنصر العنيف أو التعسفي من السياسة: لذا فإن، لدى ماكس فيبر، السياسة لا تتعلق فقط بالحقيقة ، وإنما تصبح، كما هي لدى هوبز، سياسة الإرادة .

إن ما أعيد ربطه هنا، هو إذن فحسب العقلانية الأخلاقية المطلقة، في رفضها الشامل للا عقلانية العالم: المطلقية اللا شرعية من وجهة نظر الضمير الأخلاقي، السياسة المؤسسة على الأخلاق الوحيدة للقناعة تصطدم في الآن نفسه بتعدد المصالح العملية والإمكانية الدائمة للعنف. إن تنوّع دوائر المصالح والقيم (دين، سياسة، فن، معرفة) لها أيضا، بالنسبة إلى الفعل، قيمة شبه ترنسندتالية (مشابهة بتلك الخاصة بأنماط النشاطات بالنسبة إلى العلم الاجتماعي)؛ إنها تترجم بالخصوص من خلال عدم قابلية اختزال السياسة إلى الأخلاق أو إلى التكنولوجيا الاجتماعية.

على العكس من ذلك، فإن ما هو مطلوب هو فقط الاعتراف بهذه العناصر من اللاعقلنة التي تعبّر عن التناهي البشري والطابع المأساوي للوجود التاريخي، لكن هذا الاقتضاء ليس بالضرورة «قراري»، ولا بالنسبة إلى خيار القيم، ولا من وجهة نظر سياسية.

أولا وقبل كل شيء، ومثلما يلاحظ ذلك بدقة و. شلوشتر W. Schluchter [328] ، فإن الاختيار بين «أخلاق القناعة» و«أخلاق المسؤولية» ليس اعتباطيا، ولا يتأسس فقط على شرط الأصالة. فالأولى، فعلا، تستند إلى وهم (العقلانية الأخلاقية المطلقة) وتفترض تصورا قديما عن الحقيقة بينما الثانية هي على الأقل منسجمة مع وعي ملائم لشروط الفعل. فضلا عن ذلك، فبينما لا يمكن لأخلاق القناعة المحضة أن تحكم لصالح اقتضاءات المسؤولية دون أن تناقض نفسها (بأن تصبح إيديولوجيا سياسية)، فإن أخلاق المسؤولية تفترض في حد ذاتها حدود صلاحيتها الخاصة ويمكنها أيضا أن تقبل لا إختزالية القناعة.

إن نموذج النشاط السياسي المفترض في مهنة وهواية السياسة ، فيما

يتعلق به، فإنه يحتمل تفسيرات عديدة. إنه يتضمن من جهة أخرى عناصر عقلانية، من طبيعة في الوقت نفسه أخلاقية (الاتفاق مع الذات) و«تكنولوجية» (استباق عقلي لآثار النشاط)؛ هذه العناصر يمكنها، بالتأكيد، الخضوع لسياسة تتخلى عن الشرعية العقلية (كما هو في النموذج «القراري» وفق ما يتصوره هابرماس)، لكن يمكنها أيضا أن تندرج ضمن نموذج موسع للعقلنة السياسية: لقد أكّد خليفة فيبر، كارل شميت بشكل أحادي على بعض معالم فكره.

إن التحليل الفيبيري للسياسة يتضمن إذن عناصر تتجاوز نموذج التحطيم الذاتي للعقل عبر «حرب الآلهة» وتوسيع العقلنة الآداتية: بعيدا عن أن تكون تطبيقا لنموذج قراري، فإن تحليل العلاقات بين أخلاق المسؤولية وأخلاق القناعة يفترض إمكانية عقلنة الاختيارات العملية (وليس فقط الوسائل التقنية ). هذه المواضيع تبقى مع ذلك نسبيا غير مفصّلة بشكل معمق في عمل فيبر، وأن نظريته عن النشاط الاجتماعي قاصرة من دون شك لتأسيسها غير أنها تدعو إلى تعريف جديد للعقلانية السياسية والتي ينبغي أن تاخذ بعين الاعتبار النقد الفيبيري لتناقضات سياسة الأنوار: غير أن، هذه المهمة تفترض هي نفسها استيفاء حدود التصور الفيبيري للعقلنة.

- **عقلنة آداتية أم تحرر؟**

لقد رأينا كيف أنه، بالنسبة إلى ماكس فيبر، توسيع العقلنة الآداتية هو النتيجة المتناقضة، ولكن الضرورية، للنزاع الذي يقابل الأنساق المختلفة لقيم الحداثة، مذ أن تكون هذه الأخيرة مصطبغة بصبغة المطلقية [329] systèmes absolutisés . تاريخيا، هذا الإجراء يترجم بواسطة إضفاء الطابع الاستقلالية *autonomisation* على النظام البيروقراطي والتقني، الذي يحيا بموت «القيم» التي دفعت الناس إلى بنائه («مذهب الزهد الدنيوي» البروتستانتي، على سبيل المثال)، والذي يمدد امبراطوريته إلى أبعد من هذه الدائرة الاقتصادية:

« عندما تحول التقشف من خلية القساوسة في الحياة الاحترافية وشرع في الهيمنة على الأخلاقية العلمانية، فذلك كان بقصد المشاركة في إنشاء فضاء مدهش للنظام الاقتصادي الحديث. نظام مرتبط بالشروط التقنية والاقتصادية لإنتاج ميكانيكي وآلاتي الذي يعيّن، مع قوة لا تقاوم، أسلوب حياة مجموع الأفراد المولودين ضمن هذا الميكانيزم، وليس فقط أولئك الذين يعنيهم الكسب الاقتصادي... حسب رؤى باكستر Baxter ، فإن

الانهمام بالخيرات الخارجية لا يجب أن يثقل أكتاف القديسين إلا بطريقة "معطف خفيف يمكن رميه في كل آن". غير أن القدر حول هذا المعطف إلى قفص من حديد » [330] .

إن تطور النسق الاقتصادي الحديث يترجم إذن في الوقت نفسه بواسطة انقلاب التحرّر *émancipation* إلى عبودية *asservissement* ، من خلال إدماج الحاجات الاقتصادية («الانشغال بالخيرات الخارجية») في نسق مستقل لا تهيمن عليه ولكن، على العكس، فهي مستقلة، وأخيرا، بفعل الخطر الجذري بفقدان المعنى وبغاية الاستقلالية الذاتية:

« لا أحد يعلم من، في المستقبل، سيسكن القفص، وإذا، كان في نهاية الإجراء الضخم سيبرز أنبياء جدد بالكامل، أو نهضة قوية بطرائق تفكير ومُثُل قديمة، أو حتى - في حالة ما أن شيئا من هذا لن يحدث - تحجّر ميكانيكي، مُزّين بنوع من البطلان المختلج في جميع الحالات، بالنسبة إلى "آخر رجال" هذا التطور للحضارة، هذه الكلمات يمكنها أن تنقلب إلى حقيقة: "مختصين دون رؤية وشهوانيّين دون قلب - هذا العدم يتخيل أنه ارتقى من درجة الإنسانية لم يتم بلوغها حتى الآن" » [331] .

هذا النص، أحد أهم النصوص المشهورة لـ ماكس فيبر، يستمد قوة إغرائه بفعل إثارته بشكل مسبق، على كيفية في الوقت نفسه سوسيولوجية وميتافيزيقية، عدة مواضيع هامة في الفكر المعاصر: برقرطة المجتمع وإدماج الاستهلاك ضمن نسق الانتاج تظهر بوصفها ارتباطات متبادلة لتشيؤ العلاقات الاجتماعية (الوسائل تلتهم الغايات) ونضوب الإبداعية التاريخية (كما هو لدى نيتشه، نهاية التاريخ لا تؤدي إلى توافق الكوني مع الفردي - وإنما مجيء «الإنسان الأخير»). ينبغي مع هذا ملاحظة بأن هذه الوحدة بين فلسفة التاريخ والسوسيولوجيا تفترض تقريرات [ادعاءات] عدة يتوجب مناقشتها هي ذاتها: إن التطابق بين توسيع النشاطات العقلية مقارنة مع غاية والتشيؤ، اختزال العقلنة في التطور التكنولوجي وأخيرا، الفكرة القائلة بأن الهيمنة البيروقراطية يمكنها أن تؤدي فعليا إلى تفكك الذاتية. بيد أن، كل واحدة من هذه الأطروحات تضيف إلى السوسيولوجيا الفيبيرية صعوبات جديدة.

بعيدا عن أن تكون خاصة بالسوسيولوجيا الفيبيرية، فإن الفكرة القائلة بأنه، ضمن مسار العملية التكنولوجية، تنتهي الوسائل بالهيمنة على الغايات، هي، في الوقت الذي استعادها فيه فيبر، موضوعا قديما ينتمي في الوقت ذاته إلى فلسفة التاريخ (ضمن التقليد «الجدلي») وإلى تاريخ الفكر

(الاقتصادي أو الاجتماعي)حول الاقتصاد الحديث. وكما يلاحظ ذلك ج. - م. فانسون J.-M. Vincent [332] ، فإننا نعثر على صياغة خاصة مُدهشة لدى هيغل، في نهاية فصل علم المنطق المخصص للغائية:

« بالنظر إلى أن الغاية محدودة، فإن لها فوق ذلك محتوى محدود؛ وبالتالي فهي ليست شيئا مطلقا، أو أنها شيء ما بذاته ولذاته عقلي. لكن الوسيلة هي الحد - الأوسط الخارجي للقياس والتي هي تحقيق الغاية؛ فإذن في (الوسيلة) حيث تتم معرفة العقلنة التي هي عليها، بوصفها عقلنة تظل كما هي في هذا الآخر الخارجي ، وبالضبط بواسطة هذه الخارجانية extériorité في هذا القياس، فإن الوسيلة هي شيء أكثر مستوى من الغايات المحدودة للغائية الخارجية ؛ فالعربة مُحمَّلَة أكثر بالشرف بأكثر مما هي عليه مباشرة الرغبات التي تكون عبرها مهيأة والتي هي الغايات. الآداة تبقى كما هي، بينما الرغبات المباشرة تتلاشى وتصير منسية. بفعل هذه الأدوات، يمتلك الإنسان القدرة على الطبيعة الخارجية، حتى وإن كانت حسب غاياته، فإنه بالأحرى يخضع لها « [333] .

يكفي والحال هذه أن نعيد وضع هذا التطور ضمن سياقه النسقي حتى ندرك كل ما يفرق هيغل عن فيبر- ولكي نفهم بأن هذا الأخير قد حاول في الحقيقة قلب [إثارة] التصور العقلاني للعلاقات بين الوسائل والغايات ضد ذاته .

لدى هيغل بالفعل، فإن تفوق الوسائل على الغايات يعبر فقط عن الطابع المتناهي للفعل العقلي مقارنة إلى هدف: في حين أن الفرد يهدف إلى غايات خاصة وعابرة حيث ينضب المعنى حالما يتم بلوغها، الوسيلة، التي تندمج هكذا لأن عقلنة في العلاقة الوسائل/الغايات، تعبّر بكيفية أكثر تلاؤما تَمّلُك الطبيعة الذي يتم ضمن النشاط الإنتاجي. إن إضفاء طابع الاستقلالية autonomisation على التقنية يتمثل إذن هنا وكأنه عملية عقلنة مادية تقتضي تجاوز المنظور «المحدود» الذي يُمثله البحث الأناني عن الإشباع.

علاوة على ذلك، إذا كانت العقلنة تبدو كاملة حالما نتخطى وجهة النظر المحدودة للنشاط الفردي، فإن العلاقة التكنولوجية لا تسعى بذلك القدر إلى إقصاء الذات المتناهية (للفرد) لكن على العكس الحفاظ عليها ، بما أنها تجنّب غاياتها المحضة التلاشي ضمن إجراء العمل؛ هكذا فإن العنف الملازم للعلاقة الآداتية ما هو إلا وسيلة للحفاظ على العقل الذاتي:

« ضمن العلاقة المباشرة مع (الموضوع) تدخل الغاية ذاتها في ميكانيزم

أو كيمياوية [المتعلق بالتفاعلات الكيمياوية، شيميزم chimisme ] وتصير في الوقت نفسه خاضعة للعارضية وإلى إفساد قراره (الذي يتضمن) ليكون مفهوما موجودا بذاته ولذاته. لكن أيضا فإنه يعد موضوعا باعتباره وسيلة، يترك هذا الموضوع ذاته يرزح خارجيا في مكانه، يقذف به إلى الاستعمال الميكانيكي العنف ضد خلفه ويبقى » .

هنا حيث فيبر وكثير من أتباعه [334] يرون في ذلك علامة على الطابع الصوري جدا، الفاقد للمعنى، للتكنولوجيا الحديثة وعلامة على التهديدات التي تلحقها بالذاتية المتناهية، فـ هيغل يرى إذن أثر لسيرورة جوهريا عقلية وتحررية من وجهة نظر حتى الوعي المحدود. إن الأمر هنا أكثر استدعاء للانتباه إلى الحد أنه كذلك واحد من الأوائل الذين سلطوا الضوء على تناقضات النسق الحديث لتقسيم العمل، تحت المظهر الثلاثي لتحطيم الوحدة الذاتية بواسطة العمل الجزئي، بواسطة الدعوة إلى إعطاء استقلالية للنسق التقني والترابط الكوني للحاجات [335] . غير أن هذا التوفيق بين إعادة تشكيل واضح لتمزّقات الحداثة وتصور في تحليل أخير تفاؤلي لجدلية العمل ألا يكون في حد ذاته ممكنا إلا تحت بعض الظروف التي تخص في الآن نفسه مفهوم العقل ونظرية النشاط الاجتماعي.

إن التركيب الهيغيلي يتأسس على فكرة التوفيق بين الكوني والمفرد، الذي يمنح معنى ذاتي إلى تفوّق سيرورة تملك الطبيعة على غايات الأفراد، ويسمح بفهم تجاوز ديالكيتك العمل في الدولة، ثم في العقل المطلق. إنها تفترض في الوقت ذاته مفهوما «ماديا» عن العقلنة (التاريخ يحقّق غايات العقل) وتجاوز وجهة النظر «المحدودة» للفرد بواسطة فهم حركة «العقل».

إن السوسيولوجيا الفيبيرية، التي لا تقبل بأن مفهوما «صوريا» للعقلنة والذي يفضل وجهة نظر «النزعة الفردية المنهجية» يظهر إذن، في هذا الصدد، النقيض الحقيقي للفكر الهيغيلي. ومع هذا، فإن التوجه الجريء المناهض للتأمل لدى ماكس فيبر عاجز عن الأخذ بعين الاعتبار التأكيدات الخاصة التي يأخذها في عمله موضوع توسيع العقلنة الآداتية، الذي يثير انقلابا أكثر منه مجرد هجر لإشكالية التوفيق .

ضمن تحاليل فيبر، بالفعل، ليس فحسب أن العقلنة لا تحقق غايات العقل، بل إنها تهدد استقلالية الفرد. كذلك، فلديه، لا تسلط النزعة الفردية المنهجية الضوء فحسب على التباين بين الغايات المتبعة من قبل الأفراد ونتائج أفعالهم؛ على العكس، فإن توضيع النشاط مفكر فيه بوضوح كبير هنا تحت مقولة الاستيلاب [الاغتراب]، عبر التعارض بين النشاط الذاتي

ونظام منتجاته.

هكذا، فإن ما كان موضوع الخلاف لدى فيبر، ليس هو فقط الوهم التأملي، وإنما كذلك العقل ذاته. غير أن هذا النقد للعقل يمثل في حد ذاته صعوبتين كبيرتين. أولا، فهو يستند إلى نظرية النشاط الذي يفترض هو نفسه مفهوما مستمدا من التراث العقلاني (الاستقلالية)، دون الوصول لهذا إلى إعطائه أساس جديد؛ علاوة على ذلك، ولأنه يسعى إلى مماثلة العقلنة بالنموذج التكنولوجي الوحيد، فإنه يمتنع هو ذاته عن فهم الحدود، المنطقية والواقعية، للهيمنة البيروقراطية.

فأن تفترض الإشكالية الفيبيرية مشروع (الحفاظ على الاستقلالية الفردية) حيث لا تستطيع التفكير في شروط الإمكانية، فهنا دون شك تقع نواة الاعتراضات الموجهة إلى فيبر ضمن تراث النظرية النقدية، من هوركهايمر Horkheimer إلى غاية الأعمال الأولى لـ هابرماس Habermas . هذا النقد يشكك في الآن نفسه في اختزال العقل إلى علاقة آداتية، وتناقضات النزعة القرارية أو أخلاق الأصالة.

فباختزال العقل إلى علاقة وسائل/غايات، نضع بالضرورة المطالبة بالاستقلالية الفردية بجانب اللاعقلي؛ في حين، أن الفرد ليس هو ذاته واقعيا إلا عبر الوعي بالذات الذي يعطيه إياه العقل: إن تحطيم «العقل الموضوعي» (سواء أكان هذا مثل نظام العالم أو مثل استقلال الإرادة) يهيئ إذن بالفعل تحطيم الذاتية. بهذا، وبمماثلة العقلنة بالتطور العقل الآداتي، فإن ماكس فيبر يساهم هو ذاته فيما يريد محاربته.

إن هذا الإقتضاء في حد أدنى من المرجعية للمفهوم الكلاسيكي للعقل يوجد من جهة أخرى [336] لما نحلل الحدود الداخلية لأخلاق الأصالة. الفرد المستقل ليس، بحسب فيبر، هو من لا يفعل إلا بناء على رغباته وحساباته المنفعة وإنما، على العكس، ذلك الذي يمتثل لـ «قيم» [337] : في حين، إذا كانت القيم لا تعبّر إلا عن اختيار ذاتي، فإن امتثال كل واحد إلى «إلهه» (ومن ثمة، الاستقلالية) يرتكز على وهم [338] .

هذه الانتقادات وإن كانت مقنعة لا تبلغ حقيقة جوهر التصور الفيبيري للنشاط، لأن هذا الأخير، مثلما رأينا [339] ، بعيدا عن أن يكون مجرد تطبيق للإشكالية «القرارية» يناقضه حول نقطة أساسية: التفوق، في تحليل أخير، لأخلاق المسؤولية على أخلاق «لا - كونية» للقناعة، تتضمن موضوعية معينة للخيارات العملية، وتفترض من ثمة، مهما تكن قليلة، مفهوما غير صوري للعقل.

في الواقع، على ما يبدو لي، فإنه في بعض نصوص يورغين هابرماس فقط حيث تتجاوز هذه الإشكالية مجرد نقد القناعات الذاتية لـ ماكس فيبر لتخلص إلى محاولة ناجحة من أجل إعادة تحديد مهام النظرية الاجتماعية. إن الفكرة الرئيسية لـ هابرماس [340] ، هي أن خطأ فيبر ليس في أنه أراد التأكيد بأن التطور التكنولوجي يعبّر عن بعد ضروري للعقل، بل لأنه تجاهل تعددية أنماط النشاطات العقلية .

بنفس الكيفية، إذن، وضد الأنثربولوجيا النفعية، حيث يثبت فيبر عدم قابلية ارتداد الوجدانية أو التقليد إلى العقلنة [341] ، يُبيّن هابرماس ضرورة إقحام، حتى في صميم النشاطات العقلية، تمييزات لها، هي كذلك، قيمة شبه ترنسندنتالية: الأفعال العقلية تتوزع إذن بين القطبين المتعارضين للنشاط الآداتي (علاقة الذات/الموضوع، الموجهة صوب النجاح) ولفعل التواصلي (مبني على علاقة بين ذاتية وموجّه نحو التفاهم البيني) [342] .

القطبين المتعارضين للنشاط الآداتي (علاقة الذات/الموضوع، الموجهة صوب النجاح) ولفعل التواصلي (مبني على علاقة بين ذاتية وموجّه نحو التفاهم البيني) [343] .

إن نقد تحاليل ماكس فيبر يأخذ هنا قيمة سوسيولوجية: فأهمية نموذج العلاقة الوسائل/الغايات والتداخل بين العقلنة و التشيؤ ينتجان من تجاهل البعد العملي للعقلنة، مجسدة في تحولات الحق والأخلاق وتتبع منطق التواصل . في هذه الظروف، فإن المشكلة الرئيسية ليست هي المتصلة بالتعارض المجرد بين العقل الآداتي و«الوعي بالذات» (التي تنطلق كلتاهما من الوعي المنعزل) وإنما ذلك الخاص بظروف إنتاج الذاتية عبر عملية بين ذاتية التي، وهي عقلية من دون أن تكون آداتية، يمكنها [344] أن تتعالى عن التعارض للذات المتناهية و النسق :

» إن ذاتية محددة بواسطة العقل التواصلي تقاوم مسخ الهوية الذاتية ( *Selbst* ) بالاهتمام بالحفاظ على الذات. خلافا للعقل الآداتي، فإن العقل التواصلي لايخضع بسهولة من دون مقاومة تحت محافظة عمياء للذات. إنها لا تمتزج لا بذات والتي تحمي نفسها من خلال علاقتها بمواضيع في التصور أو في الفعل، ولا في نسق مع نسق يتماسك بانفصاله عن الوسط الطبيعي، وإنما إلى عالم معيش مهيكل رمزيا، والذي يتشكل في أفعال التفسير ( *Interpretationsleistungen* ) لأعضائه والذي لن يتكرر إلا عبر التواصل. هكذا، فإن العقل التواصلي لا يصادف فقط ذوات مكونة مسبقا وأنساق؛ إنها تساهم بالأخرى في هيكلة فيما يجب أن يحتفظ به. إن

المنظور الطوباوي للتوفيق والحرية مندمج ضمن شروط التنشئة الاجتماعية « النوع لإنتاج اللسانية الميكانيزمات ضمن سلفا مبنية إنها للأفراد؛ التواصلية . [345]

سنلاحظ بأن، ومهما يكن ارتياب هابرماس إزاء المثالية التأملية، فإن إعادة بنائه لنمذجة النشاطات الاجتماعية تسترجع عناصر أساسية للإشكالية الهيغيلية:إن منظور التوفيق ، ووراء ذلك مشكلة دلالة العقلنة الآداتية، فإن أولوية الذهن على الوعي الفردي، والذي يوضع هنا في مناهضة الصورة الفيبيرية «للنزعة الفردية المنهجية». مع ذلك، فإن إعادة الاكتشاف هذه لمنظور يبدو أن النقد الفيبيري قد استبعده، إذا كانت تستدعي تساؤلات جديدة، لا يكفي لإظهار أن سوسيولوجيا فيبر هي في مضمونها ذاته مستقلة تماما عن حدود نظريته في النشاط. وإضافة إلى هذا، عند هابرماس نفسه، فإن إعادة بناء النظرية الاجتماعية لـ فيبر لا ينفصل عن نقد فلسفته العملية . غير أنه، رأينا [346] ، بعيدا تماما عن الخضوع لتوجيهات من خلال تصوراته «القرارية»، فإن تحاليل فيبر تتضمن عقلنة معينة في الخيارات: وبنفس الكيفية، فليس من الممكن، وراء حدود نمذجته لأشكال النشاط، فإن سوسيولوجيا فيبر تناقض نفسها، في بعض من تطوراته، اختزال العقلنة إلى توسع العقلنة الآداتية.

- **النظام البيروقراطي**

إن الموضوع الهام، في عمل فيبر، حيث يعبر عن رؤيته بشكل أفضل للعقلنة وحدسه للتهديدات التي تؤثر على الحضارة المعاصرة هو ما يتصل بالبيروقراطية ، باعتبارها كصورة التنظيم الأحسن تكيفا مع الهيمنة «العقلية - الشرعية».

يتوجب أولا، لمعرفة المغزى الحقيقي للتحليل الفيبيري، الحذر من المفارقة التاريخية anachronisme : حتى وإن قدم بعض الخصائص السلطوية ، فالبيروقراطية المدروسة من قبل فيبر ليست أبدا شمولية . إن «النمط المثالي» لـ ماكس فيبر بالفعل، مبنيّ، بالأساس، انطلاقا من تحليل بيروقراطيات عمومية التي، كما هي في الغرب، كبرت مع الدولة الحديثة. بيد أن هذه الأخيرة تفضل أولا الأمن القانوني، تحت مظهره المزدوج لأمن الأشخاص وتوقعية الظروف الاجتماعية للنشاط . البيروقراطية إذن تجد نفسها مسيرة بواسطة قواعد صورية («مبدأ المساواة»)، «تقديم عروض» [فتح] فرص العمل إلى كل الأوساط الاجتماعية، «استقلالية» الموظفين، إلخ) وبواسطة اقتضاءات مادية (كفاءة، فعالية) التي تبرز بوصفها تحديدات لما

هو تعسفي. علاوة على ذلك، فإن التحليل الاستعادي [المستحضر للماضي] للظواهر البيروقراطية ما قبل حديثة يعمل على إبراز ثبات ما لهذه الخصائص، بما أنها في الغالب الأعم مرتبطة بعقلنة الحق (الإمبراطورية الرومانية) أو إلى تزايد اقتضاءات «الكفاءة» في توظيف وإنتاج النخب (البيروقراطية الصينية).

من وجهة نظر نمذجة خالصة لأشكال الهيمنة، تجيب البيروقراطية بطريقتها عن انشغالين دائمين للنشاط الاجتماعي: انشغال الاستمرارية وذلك المتصل بالفعالية . والحال هذه، في العالم المعاصر، فقد عرفت توسعا غير مسبوق؛ وتستدعي هذه الاتجاهات الجديدة إذن تفسيرا نوعيا، والذي وجده فيبر في اجتماع ثلاث مجموعات من الظواهر: عقلنة الاقتصاد، كما تجسد بالخصوص عبر الرأسمالية الحديثة، مضاعفة الأهداف المحددة للفعل العقلي وأخيرًا، تطور الديمقراطية (بمعنى الذي قصده دو توكفيل في «مساواة المراتب»).

إذا كان تطور الرأسمالية يصاحبه على الدوام توسيع معين للبيروقراطية، فذلك أولا وقبل كل شيء لأنه، ولو وبالخصوص في المراحل الأكثر ليبرالية، لا يمكن أن تحدث «عقلنة» معينة للهيمنة، تحت الصورة المزدوجة لنسقية الحق وإضعاف التضامنات التقليدية؛ بهذا تدعو الرأسمالية إلى تحوّل للحق و للدولة الذي على ما يبدو يصب في صالح البيروقراطية العمومية :

« من جهة، فإن التوسع الكوني لتجمعات السوق تقتضي بأن يطبق الحق بكيفية توقعية ( kalkulierbar ) ، حسب القواعد العقلية. من جهة أخرى، فإن توسيع السوق (...) يفضي قهرا إلى تبعات مثل تشجيع الاحتكار وتنظيم كل سلطة ضغط «مشروعة» بواسطة هيئة ضغط تهدف إلى الكونية. أثناء هذا الإجراء، فإننا نحضر إلى تفكك جميع هيئات الضغط الخاصة، سواء كانت ذات طابع جسدي، تستند إلى احتكارات اقتصادية، أو من أي طابع آخر » [347] .

حتى في فرضية الدولة الدنيا، فإن توسيعا معينا للبيروقراطية يكون إذن جزءا مما يسميه ماركس الشروط التاريخية القبلية لانبثاق الرأسمال، الذي لن يحدث أبدا، دون فرض نظام السوق، على حساب التضامنات التقليدية. فها هنا ليس هذا، مع ذل، ما يفسر برقرطة الاقتصاد والانتاج في ذاتهما (وإن كانت خاصة)؛ إن هذه تترجم بأن الرأسمالية الحديثة تتقمص المبدأ نفسه الذي هو مصدر الانتشار الكلي للبيروقراطية في المجتمع: إن البحث عن الفعالية بواسطة تنظيم النشاطات الإنسانية وفق

قواعد حسابية . في مقابل طبعة «ليبرالية» ما، يصر فيبر إذن على التناظرات بين الإدارات العمومية وتراتبية المؤسسات الخاصة؛ لكن، بوجه خاص، يبرز بأنه، وبعيدا عن التوقف في تثبيت إطار صوري للنشاطات الاقتصادية، فإن تطور الرأسمالية الحديثة يعبر عنه من خلال التحول التام لتنظيم العمل ولنمط السلطة المهيمنة في الانتاج، ومن خلال تعزيز الضغط على العمال.

لدى ماكس فيبر، لا تظهر البيروقراطية إذن مثل النتيجة «الوظيفية» لنمط محدد من التنظيم الاقتصادي وإنما مثل عامل تاريخي لمبدأ جديد في تنظيم المجتمع؛ بيد أن هذا المبدأ يتضمن أيضا في ذاته المعالم التحررية للعقلنة. ينتج هذا التناقض في الواقع من الكيفية التي يتم بها تصور العقلنة في التنظيمات الحديثة: البحث عن حسابية الظواهر الاجتماعية يقود إلى تصور شمولية العالم مثل حقل مفتوح على المناورة ويترجم أيضا بتشيئ الناس.

هذا التحليل (الذي أنبأ في الآن نفسه لوكاتش Lukács وهيدغر Heidegger )، يقود كذلك فيبر إلى اعتبار أن، حتى وإن تطور معه، الظاهرة البيروقراطية أصبحت مستقلة كثيرا عن الرأسمالية، لأن البيروقراطية بحكم الواقع *ipso facto* مشروعة (مهما تكن المقاومة) في كل مكان حيث يتقدم البحث عن الفعالية. بالخصوص، في الآن نفسه ضد الليبراليين وضد الاشتراكيين، فقد رفض فيبر اعتبار أنه يمكن أن توجد لا إستمرارية مطلقة بين الرأسمالية والاشتراكية.

إن الانتقادات التي وجهها فيبر إلى الإشتراكية معروفة جدا، ومن ثمة، يسهل استيعابها. بداية، يبدو له من البديهي بأن، بما أن تبعية العمال لا تتعلق بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وإنما بجهد عقلنة العمل وذلك من خلال تجريد الناس، الإستدالة étatisation أو الإدارة العامة للاقتصاد لا يمكنها أن تغير شيئا أساسيا في التراتبيات الرأسمالية. على العكس، وبتمديد إلى الاقتصاد كلية باعتباره ككل مشروعا لتوجيه واعي للنشاطات الإنسانية، وبزيادة تركيز القوى الانتاجية، فإن الاشتراكية لا تستطيع إلا توسيع إمكانيات فعل البيروقراطية [348] ، إلا إذا تمت التضحية بالعقلنة الاقتصادية لصالح أهداف «مادية» لحماية العمال [349] .

والحقيقة، أن فيبر أيضا ابتعد عن التصورات الليبرالية. إنه يبتعد أولا، بالتأكيد، من خلال فجاجة صورته عن الرأسمالية (التي تدين كثيرا بالأحرى لماركس) [350] ، ولكن بالخصوص من خلال إصراره على استمرارية بين

الاشتراكية الحديثة والتصورات التي هي الأصل في التوسع الرأسمالي. لقد رأينا فيما سبق كيف أن التعارض الكبير، بالنسبة إلى فيبر، بين «حقوق صورية» و«حقوق مادية» يترجم في تحليل أخير عن غموض داخلي لمبادئ الحق الحديث [351] ؛ وبنفس الكيفية، فإن التعارض بين العقلنة الاقتصادية «الصورية» (المبنية على حساب اقتصادي عقلي) وعقلنة «مادية» (توزيع عادل للثروات، إلخ) [352] اتضّح أخيرا أقل أهمية من التوسع التدريجي للعلاقة الآداتية: الاشتراكية هي امتداد لـ «روح الرأسمالية». ففي المجتمع الحديث، بالفعل، لا تصبح الانشغالات «المادية» أبدا وكأنها مبادئ للحد من منطق السوق، بل إنها تجر على العكس إلى توسع النشاط العقلي إلى أهداف «اجتماعية» جديدة (حماية، رفاهية، إلخ)، التي نسعى إلى بلوغها بواسطة نفس الوسائل التي تميز الرأسمالية. إن التخوف الدائم الحاصل جراء الطابع المتناقض للتصورات الحديثة يشجع إذن في الواقع تنامي بيروقراطية من نوع جديد، حيث يكون النشاط موجها صوب توقع المستقبل وليس أبدا صوب الحفاظ على الماضي [353] .

غير أن البيروقراطية ليست فقط تقمص العقلنة الآداتية: إنها تحوز أيضا على أهمية حاسمة في تنظيم الهيمنة، مع تنامي النزعات المساواتية للديمقراطية الحديثة. أولا وقبل كل شيء، بالفعل، فهناك تلازم مبدأ بين «ديمقراطية الجماهير» والبيروقراطية، بما أن المطالبة بالمساواة أمام القانون ومقت الامتياز تستدعي طبيعيا تنظيما بيروقراطيا في ممارسة السلطة وأولوية القاعدة المجردة على حساب المعالجة «حالة بحالة» للمشكلات [354] . لكن بالخصوص، فإن تنامي البيروقراطية الحديثة غير منفصل عن انهيار «الأعيان» التقليديّين، وإذن، دمقرطة المجتمع:

« تماما مثلما أن البرقرطة تخلق تسوية للظروف (في اتجاهها العادي، في نزعتها التي يمكن البرهنة على أنها تاريخيا عادية)، فكذلك، على العكس، فكل تسوية اجتماعية، باستبعاد من يمتلك السلطة من وضعه الاجتماعي بحكم التملك ، وظيفة خاصة بإدارة "شرفية" أو "ثانوية " ( *nebenamtlicher oder ehrenamtlicher* ) تشجع البرقرطة، التي هي في كل مكان ظل "ديموقراطية الجماهير" التقدم في » [355] .

هذا التحليل، ومن خلال معالم، يذكر بالمواضيع الكبرى للكتابة التاريخية الليبرالية في القرن التاسع عشر: المساواة تتقدم على حساب سلطات تقليدية مع نمو الدولة. بتمديد دون شك تحاليل توكفيل [356] ، يلاحظ فيبر على سبيل المثال كيف أن الاتجاهات الديمقراطية تعزز من

دور الاختبارات في توظيف نخب الدولة، بزيادة أهمية الأقدمية في الترقيات وتفضي إلى إعادة تعريف للثقافة المشروعة، بتثمين الكفاءة «التقنية» على حساب الثقافة العامة [357] . عند فيبر، مع ذلك، فإن موضوعا جديدا سيضاف إلى هذه التحاليل الكلاسيكية: تقيم الديمقراطية مع البيروقراطية علاقات متغيرة جدا، لأنها «تدخل لا محالة في صراع مع النزعات إلى البيروقراطية، التي أفرزتها هي نفسها، ضمن كفاحها ضد هيمنة الأعيان» [358] . من الناحية السياسية، تقتضي الديمقراطية من تعريفها بأنه، ولضمان مرورا كونيا للمناصب، يتوجب الحذر من تكوين طبقة قانونيا مغلقة من القضاة أو الموظفين وأنه، لضمان وتوسيع تأثير الرأي العام أو الإرادة الشعبية، يتم التقليل من سلطة الإدارة: ومن هنا العداوة الثابتة إزاء كل (مسابقة، تركيز الكفاءة التقنية في نخبة محدودة، إلخ) ما يأتي ليناقض طموحاتها التلقائية. يضاف إلى هذا، من الناحية الاجتماعية، فإن نفس مشاعر المساواة التي تفسر عداوة ديمقراطية الجماهير إزاء الأعيان التقليديين تنقلب ضد كل من يحاول أن يجعل من البيروقراطية طبقة ذات امتياز: من وجهة النظر هذه، فإن الاختبارات المتخصصة أو ضمانات الترقية بالأقدمية تفقد مشروعيتها [359] .

هكذا، حتى وإن كان توسيع البيروقراطية هو، على المدى البعيد، اتجاه حاسم، فإنه مع ذلك يصطدم بعقبتين ليس من السهل تخطّيهما: توجيه الفعل العقلاني منطقيا غير معين وفعليا متغير (فهو يتأرجح بين «العقلنة الصورية» و«العقلنة المادية») [360] وتبلور البيروقراطية ضمن طبقة مهيمنة ثابتة ومتعارضة مع «ديمقراطية الجمهور». خلافا لذلك، فإن تطور البيروقراطية مُمهّد من خلال قدرته على فرض نفسه كحكم في صراعات المصالح (بفضل إيتوس *ethos* حياديته)، وبفعل ظهوره دائما مثل نموذج للتنظيم «العقلي» والفعال: الحركات الديمقراطية (الحركة العمالية، خاصة) لا يمكنها إذن تحديد أهمية البيروقراطية الخاصة التي تتبناها هي نفسها تنظيما «بيروقراطيا» [361] .

فمهما يكن تشاؤم فيبر، فإن نظرته لما أسماه أدورنو * Adorno «العالم المُسيّر» تظل غير من دون فارق كبير، «منزوعة السحر» أكثر منها «كارثية» [362] . إنها، أي نظرته، تستند مع ذلك إلى افتراضين ضمنيين، اللذين تشككت بشأنهما لاحقا العلوم الاجتماعية.

أولا، في تحليلات فيبر، يبدو من المسلم به بأن البيروقراطية هي بالفعل (على الدوام تقريبا على الأقل) شكل التنظيم الأكثر فاعلية [363] ؛

في هذه الظروف فإن معارضة البرقرطة لا يمكن أن تأتي إلا من مبدأ لا معقول الذي، خارج وضعيات استثنائية، وحتى غريبة، يصطدم بتناقض داخلي: أو أنه يتقدم مثل عداوة «انفعالية» اتجاه «الخبراء» [364] على حساب عجز المشروعية، أو أيضا ينخرط هو نفسه، بحثا عن الفعّالية، في الطريق المؤدّية إلى البرقرطة. بشكل أعمق، فإن هذا التناظر بين بيروقراطية وفاعلية ترتبط في ذاتها أن عقلنة الفعل يتم التفكير فيها تقريبا دائما بشكل علاقة آداتية (الذات تبحث عن بلوغ أهدافها بواسطة توضيع العلاقات الاجتماعية التي تكون موضوع تحويل)، في أغلب تحليلات فيبر. فذلك بالضبط من جهة أخرى، من هذا الافتراض المزدوج حيث يتأتى الطابع المأساوي لأوصاف فيبر: فإذا كانت العقلنة غير منفصلة عن البيروقراطية، فإن البرقرطة، على من كل هذا، هي مصير العالم الغربي. عندئذ، مع هذا، تثار الشكوك حول فاعلية مبدأ البيروقراطية، أو حول الصلاحية الكونية للاتجاه المُمَوضِع objectivante attitude في تسيّير المنظمات الإنسانية، فإن النموذج الفيبيري يتوجب عليه بالضرورة أن يثير اعتراضات كبرى [365] .

إن الانتقادات الأولى الهامة يتوقع أن تأتي من عالم الاجتماع الأميركي مارتون Merton [366] ، الذي، هو نفسه «فيبيري»، أراد فقط تحسين «النمط المثالي» لـ فيبر، بكيفية عرض بعض «الاشتغالات السيئة dysfonctionnements » الشائعة كثيرا في المنظمات البيروقراطية (نزعة الطقوسية ritualisme وعدم القدرة على التكيف مع وضعيات جديدة، قطيعات بين البيروقراطيين و«الجمهور»، إلخ). إن الأطروحة المركزية كانت، في كثير من الحالات، أن الإقتضاءات الصورية للخضوع إلى قواعد ثابتة تتجاوز المستوى المحصل لبلوغ الأهداف المعينة للفعل، وتخلص إلى اكتساب استقلالية. إن تحليلا بعبارات «آثار عكسية» («نتائج غير متوقعة») تنتهي أيضا إلى العثور على مخطط «ديالكتيكي» للوسائل التي تلتهم الغايات [367] ، وخاصة، إلى التشكيك، في الوقت ذاته مع فعالية البيروقراطية، القيمة المطلقة للنموذج الأداتي للتفكير في النشاط العقلي.

في حين، أن أعمال ميرتون Merton * تظهر بشكل استعادي [ناظر إلى الماضي] بمثابة بداية لمجموعة طويلة من التأملات التي من إلتون مايو * * Mayo Elton [368] إلى م. كروزييه *** [369] Crozier Michel . عدّلت كثيرا «البراديغمات» pardigmes قيد الاستعمال في سوسيولوجيا التنظيمات.

ففي تحقيقاته حول صناعة السيارات الأميركية، على سبيل المثال، أبرز مايو Mayo بأن «لاعقلانيات» عملية الإنتاج تعود في جزء واسع منها إلى

الجهل، من طرف مديريات المؤسسات، للشروط الذاتية للعمل الإنساني (تضامن أولي ضمن المجموعات اللاشكلية [اللاقانونية]، رفض العمل المجزّأ، أهمية الروابط الوجدانية، إلخ) وتترجم بواسطة تفاوت دائم بين أهداف المؤسسة وتلك الخاصة بالمنفذّين. وبكيفية أكثر جلاء أيضا لدى ميرتون، يبدو هكذا أنه من المستحيل مماثلة العقلنة والتراتبية البيروقراطية، لأن مشروع البيروقراطية ينتج بالضرورة ردود فعل تجعل من التحقيق أمرا مستحيلا. هكذا، بالتدريج، فإن تطوّر سوسيولوجيا «الاشتغالات السيّئة» dysfonctionnements البيروقراطية، الذي يتماشى مع تطور سيكولوجيا «العلاقات الإنسانية»، سيؤدي إلى تحوّل عميق في سوسيولوجيا التنظيمات - وفي فكرة «التنظيم العقلي» [370] .

إن النتيجة الأهم لهذه المناقشات الثرّية جدا، هي بالخصوص، على ما يبدو لي، أنها قادت إلى توسيع نماذج النشاط العقلي، وقطعت صلتها بالمخططات المتحدّرة من «التنظيم العلمي للعمل» (كما تم تصورها في مرحلة تايلور Taylor ). غير أن هذا التغير في «البراديغم» يمكنه هو نفسه أن يترجم من خلال إشكاليات متنوعة، حسب ما يتم التأكيد عليه حول ديناميكية العلاقات الإنسانية أو بالنسبة للسلوك « الاستراتيجي » للفاعلين .

النموذج الأول، من أصل بالأساس سيكولوجي (لوين Lewin ، السيكو - سوسيولوجيين اللاتجاهيّين الفرنسيين أو الأميركيين)، ينطلق في الآن نفسه من إعادة الاعتبار الوجدانية وسيكولوجيا الكبوتات Inhibitions ، للبرهنة على الطابع المضاد لإنتاج الضغط البيروقراطي وإعداد وجود «علاقة ثابتة ومتواطئة بين الرضا الذاتي، الانتاجية وأسلوب الزعامة leadership المتساهل» [371] تكمن نواحي ضعفه خصوصا في إنكار معين، لدى أغلبية المؤسسين، لضغوط خاصة بالعقلنة التقنية، وبتبسيط مُفرط للدوافع التي هي أصل العمل الإنساني: إنه لا يستطيع تفسير لا الفاعلية النسبية «للنظام البيروقراطي» الكلاسيكي، ولا الطابع المخيب في الغالب (وحتى، مناهضة الإنتاجية...) لمحاولات عديدة من الإصلاحات التي ألهمها هو ذاته.

إنه بالضبط من نقد الحدود حيث ينطلق التيار المُمثّل خاصة في فرنسا من طرف ميشال كروزييه Crozier Michel ، الذي يُمدّد نموذج «عقلاني - جديد» إلى تحليل البيروقراطية، الهدف منه تجاوز التعارض بين عقلانية تكنولوجية وديناميكية العلاقات الإنسانية :

« إذا أردنا فعلا الخروج من المأزق، فينبغي العدول عن دراسة منفصلة لنمطي العقلنة. فهما في الحقيقة متداخلين بعمق. هناك حساب

عقلي لجميع المشاعر الإنسانية وهناك تحديد وضغط من طابع وجداني في جميع القرارات، حتى الأكثر تقنية. (...) يجب على الإنسان أن يواجه في الوقت ذاته وعلى كافة المستويات، اقتضاءات عقلانية نفعية، ضرورية لإنجاز أهدافه المشتركة، ولمقاومة الوسائل الإنسانية التي ينبغي عليه أيضا أن يستعيرها » [372] .

إن ما هو في المقام الأول لهذا النموذج، هو إذن العقلانية الاستراتيجية : المشكلة إذن تكمن هنا في فهم «منطق الفاعل» (المُنفّذ أو الحَاكِم) ضمن نسق معطى، لتحليل الأنماط المختلفة للعلاقات الممكنة بين اقتضاءات «نسق» وأهداف أو دوافع الفاعلين.

ففي كلتا الحالتين، من الواضح بأن التحليل الفيبيري للبيروقراطية يجب أن يكون محل مراجعة عميقة، التي تجعل في المقام الأول استحالة اختزال تام للذاتية إلى العقلانية الآداتية، والذي يفترض بأن، في العالم الحديث على الأقل، التنظيم الاجتماعي بأكمله يستوجب لمشروعيته إعطاء أهمية فعلية للفردانية . بشكل أعم، تستدعي السوسيولوجيا المعاصرة للبيروقراطية أيضا تفكيرا جديدا حول الديموقراطية ، في الآن نفسه بمعنى توكفيل (منطق «مساواة الفرص») وبمعنى سياسي أكبر. من ناحية، بالفعل، فإن الظواهر التي وصفها سوسيولوجيو التنظيمات يمكن أن تفهم جيّدا باعتبارها علامات على لا استقرار التراتبيات الحديثة تحت تأثير طموحات فردانية أو ديمقراطية لكن، من ناحية أخرى، فإن حدود النظام البيروقراطي هي في الواقع تلك الخاصة بكل هيمنة تقريبا، من قبيل، على سبيل المثال، كما صاغها من قبل سبينوزا Spinoza : استحالة مراقبة فعلية لأفكار ورغبات الذوات وعجز كل سلطة منفصلة عن ممارسة هيمنة مطلقة، إلى حد ما حتى وإن تركت خارجها قوة خاصة بالتعددية [373] .

ففي النطاق الذي تحاول فيه أقمنة أشكال التوجيه المهيمنة في بداية القرن، يبقى التحليل الفيبيري من دون شك غير كاف لفهم التسيّير الفعلي للبيروقراطيات المعاصرة: إنه يعطي الكثير من الأهمية إلى الشروط الأولية (وإلى الحدود) القضائية للهيمنة البيروقراطية حتى يكون ممكنا إدراك الظواهر الشمولية، وبالمقابل، تبعية الأجهزة الموجهة إزاء الجمهور بوصفهم «منفّذين».

هل يمكن القول بأن تطورات التحليل الاجتماعي تدعو إلى قطيعة تامة مع فيبر، أو أن هذا الأخير لا يترك أي مكان للانشغالات التي تطرقنا إليها؟ لا يبدو أن الأمر كذلك، لا في مبادئ نظريته في النشاط، ولا حتى

في تحليلاته السوسيولوجية الملموسة، حالما نتجه وراء «الأنماط المثالية» للاقتصاد والمجتمع .

سنلاحظ، أولا وقبل كل شيء، بأن مساهمة سوسيولوجيا التنظيمات (مثلما، هو في سياق آخر، أي ذلك المتعلق بنظرية الفعل التواصلي لـ هابرماس Habermas )، يمكنه هو نفسه أن يفهم امتدادا للإشكالية الفيبيرية، في الآن نفسه من وجهة نظر العقلنة *rationalisation* و الشرعنة *légitimation* . لدى ميشال كروزييه Crozier Michel ، على سبيل المثال، فإن ما يحتل مركز الصدارة، هو دائما الأسباب التي تُعيّن خضوع ذات، فهذه [أي الأسباب] هي الموضوع، مثلما هو لدى فيبر، في تحليل فهم ، والنموذج «الاستراتيجي» في العقلانية المُمهّد له ضمن الظاهرة البيروقراطية وهو ذاته وفي إلى التصور الفيبيري للسوسيولوجيا [374] . في المقابل، يمكن أن نلاحظ بأنه، في مشروعه لتوسيع مفهوم «العقلانية» (وتقريب النشاط الوجداني من النشاط العقلي)، يصادف م. كروزييه Krozier .M ، هو كذلك، المشكلات التي هي في صميم المناقشات المعاصرة حول مبدأ «النزعة الفردية المنهجية» [375] .

علاوة على ذلك يجب إضافة أنه في الاقتصاد والمجتمع أو، خصوصا، في المؤلفات السياسية لـ فيبر فإن مماثلة الهيمنة البيروقراطية بالمراقبة «العقلية» الفعلية لسلوكات المنفذين تفضي هي نفسها إلى صعوبات جمة.

بداية، نجد، لدى فيبر ذاته، فكرة اللاعقلنة النوعية للبيروقراطية: هذه الفكرة الكلاسيكية جدا متصورة من منظور مفاهيم ليبرالية (ليس هناك من جهاز مستقل يستطيع أن يستغني عن «مراقبة تراجعية feed-back » خارجية - ولهذا تمنح السوق للمؤسسات عقلانية أعلى من تلك التي تكون لأية تنظيم إداري) أو ديمقراطي (فالفصل بين البيروقراطية والمجتمع يحد في الآن نفسه مشروعيته وقدراته في الفهم). مع ذلك، ففي مقالاته السياسية، يعرِض فيبر جيّدا مواقفه الخاصة (تطور «الديمقراطية الانتخابية»، لكن أيضا الحفاظ ودمقرطة البرلمان) بوصفه البديل «للزحف الذي لا يقاوم للبيروقراطية» باعتبارها قوة فعلية قادرة على ممارسة هيمنة عقلية تماما). إننا لا نقدر، يقول فيبر، استبعاد فرضية بروز نظام «رقّ» مغلق وضاغط بنفس القدر الذي كان موجودا في مصر القديمة، وإذا كنا معادّين له، فنحن فقط نختار قيم أخرى غير الفاعلية المادية (التي تجسدها البيروقراطية جيدا) [376] .

على ما يبدو، فقد أحلنا أنفسنا إلى إشكالية «قرارية» محضة، التي

تفسر من جهة أخرى الإلتواءات التي فرضها فيبر على النماذج الكلاسيكية للتنوير *Aufklärung* [377] : فالعقلنة تختلط بتشيؤ النشاطات الإنسانية [378] وبقاء الحرية يعتمد على قدرة قرار وخلق لا معقول، متجسّد عند الزعماء الكاريزميين. مع ذلك، نعثر في الوقت ذاته ضمن بنية برهنة فيبر، في تعريف مهام التجديدي السياسي، وخصوصا، في تصور الديمقراطية نفسه، على عناصر «عقلانية» تمنع التماثل الكامل للبيروقراطية بالعقلانية، وذلك بافتراض في الآن نفسه إمكانية عقلنة سياسية خالصة والطابع المحدود للعقلانية الآداتية أو البيروقراطية .

أن تفترض برهنة فيبر كما هي عقلانية معينة للخيارات، وهذا هو الاعتراض الرئيسي لـ أرون Aron ، آبل Apel وهابرماس Habermas ، لا سيما وأنه قوّي هنا من «الخيار» المدافع عنه (الدفاع عن الاستقلالية الفردية) يكون بسهولة قابل للكونية؛ فمن الواضح علاوة على ذلك بأنه، إذا كان فيبر يقترح إصلاحات سياسية ليبرالية وديمقراطية، فذلك عبر «أسبقية عقلية» بالكيفية التي تكون فيها ردود أفعال الذوات خارج كل علاقة امتثال : العقلانية الاستراتيجية هي إذن، على الفور (ضمنيا على الأقل)، متميزة عن العلاقة الآداتية.

المهم لا يكمن هنا، إلا أنه. القضايا السياسية لـ فيبر تتضمن كذلك بأن البيروقراطية كانت أقل فاعلية من نمط معين من «الديمقراطية» لانتقاء الرجال السياسيين وخاصة أن المهام السياسية ترتبط بمنطق نوعي. غير أنه، رأينا فيما سبق أن منطق كهذا (ذلك المتعلق بأخلاق المسؤولية *de éthique responsabilité la* ) لا يمكن تصوره إلا بناء على مقولات العقلانية، عملية واستراتيجية.

مهما تكن حدود نظرية فيبر، فإننا نجد لديه إذن تحاليل تفوق مجرد التماثل بين التنظيم العقلي والبيروقراطية، أو بين النشاط العقلي والتشيؤ. بيد أن، هذه التحاليل تظل غير مُفصّلة بما فيه الكفاية وتأتي لتناقض المبادئ العلنية لسوسيولوجيا الهيمنة؛ من الممكن إذن أن يقرأ فيبر بطريقتين: مثل من ينسق النماذج الكلاسيكية للتنظيم العقلي للعمل، مع الشعور بإمكانيات استبدادية أو، على العكس، مثل ذلك الذي، الأول، يصيغ بصرامة مهام نظرية تعددية للنشاط العقلي.

غير أن، هذا الغموض هو نفسه الذي صادفناه في تحليل «حرب الآلهة dieux des guerre » أو في ذلك المتعلق بـ «ديالكتيك العقل Raison la de dialectique ». إنه يفسر لوحده الصراعات التي قسمت ما

بعد فيبر، والذي يتضمن في الآن ذاته ماركسية لوكاتش Lukács ، الفلسفة المضادة لليبرالية لـ كارل شميت Schmitt Carl أو محاولة هابرماس Habermas لإعادة بناء، على قواعد متجددة، عقلانية الأنوار *Aufklärung* . لإزاحة هذا الغموض، ينبغي محاولة فهم الوحدة الفلسفية لعمل فيبر.

# خاتمة

# العقلانية النقدية،

# النزعة المنظورية والفكر الجدلي

1. بالنسبة إلى مؤرخ الأفكار، فإن الأهمية المعتبرة للسوسيولوجيا الفيبيرية في الجدالات المعاصرة تتوضح دون شك من خلال ثراء وتنوع مواضيعها ولا سيما، من خلال الكيفية التي تضع بها معرفة هائلة وميتودولوجيا صارمة في خدمة إرشاد مأساوي تماما. بهذا المعنى، ينتمي فيبر إلى ما بعد نيتشه: هدف التاريخ يبدو أقل من كونه تحرير الإنسانية من التقليد، أو استرداد العقل لأعمال الثقافة، منه انهيار وهم التوفيق، بإظهار الطابع اللامتجاوز للتناقضات التي تعرف الوضع التاريخي [379] .

من هذا الأثر النيتشوي تأتي دون شك عدة مواضيع كبرى لتفكير فيبر: استحالة تجاوز كلي «للنزعة المنظورية» الملازمة للوعي التاريخي، تفكيك مثال الاستقلالية والمرجعية إلى العقل، تعارض المنطق المجهول للتاريخ والفعل التاريخي للأفراد العظام. كما أن، اتجاه فيبر السياسي يمكن، في بعض النقاط، أن يقترب من ذلك الذي يخص نيتشه Nietzsche : نقد المثل الإنسانية، مقتنع بضرورة سياسة القوة، فهو يريد مع ذلك الاحتفاظ بالمثل الأوربية وهو أيضا معادي مثل مؤلف أول نظر غير حالي *Considération inactuelle* للتداخل القومي بين القوة والثقافة [380] .

2. على الرغم من الإغراء الذي تمارسه النزعة النيتشويه nietzschéisme ، وهي اليوم متوافقة مع الأهواء الديمقراطية [381] ، على معاصرينا، فينبغي مع ذلك إضافة أنه إذا كان فيبر ينطلق من مشكلات طرحت من طرف نيتشه Nieztsche ، فإنه لم يبق وفيا لا في خياراته الأساسية ، ولا، خصوصا، في التوجيه الذي يعطي لتفكيره تماسكا شبه نسقي.

عند نقطة انطلاق التفكير الفلسفي لفيبر، هناك إرادة لإنقاذ، ضد نزعاته النيتشوية الخاصة، كونية *universalité* الحقائق العلمية. بيد أن هذا الخيار يصطدم هو ذاته بمعاينة من طابع إشكالي لفكرة العلم الموضوعي في الوعي التاريخي المعاصر، واستحالة اعتبار وجود العلوم التاريخية مثل واقعة أين يتعلق الأمر فقط بإعطاء أساس ترنسندنتالي. لكن هذه الوضعية الأولية هي بالضبط ما يجب، في نظر فيبر، تجاوزه عن طريق عمل نقدي في التمييز *discrimination* حيث إن الهدف يكمن في توضيح أي أجزاء

العلوم الاجتماعية أو التاريخية تحتمل الموضوعية. أثناء إعادة البناء هذه، صادف فيبر من جديد «النزعة المنظورية» النيتشوية التي تترجم، بالنسبة إليه، معطى مباشر لتجربة المؤرخين: فالخطاب العلمي لن يتخطّى أبدا كليا المنظور الخاص لذلك الذي يقوم ببنائه، وأن تأسيس «الوقائع» هو نفسه مُوّجه من خلال «الارتباط بالقيم» لذلك الذي يؤول التاريخ. لكن هذه المعاينة ذاتها تحدد فحسب مفردات المشكلة التي ينبغي حلها. إن المهمة الأولى ستكون وضع القواعد التي تسمح بالتوفيق بين الأخذ بعين الاعتبار «وجهة النظر» الخاصة بكل تفسير وتأكيد الصلاحية الكونية للعلم، التي هي في حد ذاتها منضوية ضمن زعم كل مؤرخ بالحقيقة: نظرية السببية ومنهج الأنماط المثالية تظهر تحت أي الشروط يمكن أن يتم التحقق من تفسير ما، وتسمح من ثم بتجنب التداخل بين مصالح العالِم والطبائع الخاصة بالشيء المراد معرفته [382] . هذا العمل، من إلهام كانطي جديد، يترافق أيضا مع إعادة تعريف لمعنى «فلسفة نقدية للتاريخ»: وحدة التاريخ (والتي هي ليست سوى وحدة العلم التاريخي، كونيا صالحة)، ينبغي أن تكون متصورة دون مرجعية إلى «مركز منظور» مفضل، الذي سيتيح رؤية تحقيق (الفعلي أو الافتراضي) غائية عقلية [383] .

3. حتى وإن كانت الصلاحية محدودة بواسطة الخيار الأولي لإعادة إثبات الصلاحية الكونية للحقيقة، فإن افشكالية النيتشوية (أو، بشكل أعم، «لاعقلانية») تستمر إذن مع ذلك في توجيه تساؤلات فيبر، في الوقت ذاته في سوسيولوجيته (قطيعة مع الإشكالية العقلانية الكانطية وما بعد الكانطية) وفي فلسفته التطبيقية (لا عقلانية اختيار القيم). مع هذا، هنا أيضا، فإن أهميته تبقى بصرامة محدودة.

بداية، وعلى الرغم من عدائه الأساسي للتقليد الهيغيلي، يفترض فيبر نفسه تماسكا معينا للتاريخ الكوني، وراء الوحدة المنهجية للعلم: فنمذجة أشكال النشاط، وحيث إن الصلاحية كونية، لها دفعة واحدة أهمية تاريخية، وعلاوة على ذلك، فإن إعادة بناء «منطق» التطور الاجتماعي تأخذ في بعض الأحيان الطابع «الجدلي» [384] (خلافا للمبادئ المعلنة في منهج الأنماط المثالية [385] ). فالتاريخ ليس إذن لا «فوضى chaos » [كاوس] خالصة حيث يكون المفسر وحده من يعطيها وحدة، ولا تعاقبا سببيا مجرد من المعنى: فالعقلنة التدريجية للتمثلات وللنشاطات تظهر وجود قسر حقيقي للعقلانية في التاريخ.

من ناحية أخرى، لا يمكننا كذلك اختزال الخيارات العملية لـ فيبر في

مجرد تأكيد للاعقلانية أساسية لخيارات القيم: فإذا كان من البديهي أنه مناهض من خلال ارتباطه بالمثال العقلاني للموضوعية، فإن «النزعة القرارية» لـ فيبر هي أيضا أبعد عن إدراك رؤيتها للسياسة الحديثة.

فيما عدا الرضى بتلفيق مُخرّب، ينبغي إذن الاعتراف بعدم إمكانية تخطي التوترات التي يتعرض إليها عمل فيبر إلا إذا قبلنا بالتأكيد على بعض المظاهر لفكره على حساب مواضيع على الرغم من أنها ذات دلالة بليغة: وهكذا، فلدى ريمون آرون Aron Raymond ، يتم إضفاء صبغة نسبية على العناصر «النيتشوية»، في حين أنها انها تحتل مركز الصدارة لدى كارل شميت Schmitt Carl ، ومِثْلُهُ، عند هابرماس Habermas في استرجاع إشكالية العقلنة لن يتم دون وضع الأثر الكانطي الجديد للإبستيمولوجيا الفيبيرية في المركز الثاني.

4. إن تقسيم ما بعد فيبر قد برهن إذن في الوقت ذاته على خصوبة فكره وعلى غموضه. هل نستطيع القول، لهذا بأن، لديه، هذه التوترات هي نفسها الخصبة، دون أن يكون عمله ذو تماسك داخلي آخر من ذلك يعد بيّنة على صعوبات العقلانية الحديثة؟

في الواقع، يبدو لي أن هناك وحدة للإشكالية الفيبيرية تظهر بكيفية ممتازة ضمن نظرية النشاط الاجتماعي .

بادئ ذي بدء، فقد أجرى فيبر ما يمكن أن نسميه توسيع الإشكالية المتعالية. إننا نعلم، بالفعل، بأنه ضمن المنظور الكانطي، أن «استنباط» عناصر قبلية للمعرفة لا يهدف إلى إنتاجها انطلاقا من مبدأ عقلي (أو إلى جلبها إلى مركز وحيد)، إنما فقط تبيان كيف، في تنوعها الذي لا يقبل الاختزال، أنها بالضرورة متضمنة في كل فهم للعالم: الفلسفة الكانطية تؤسس إذن في آن واحد الصلاحية الكونية للمقولات والاستحالة، من أجل فهم نهائي، لاستكمال النسقية من خلال إخضاعها إلى وحدة استنباط كلي. في حين أن، لدى ماكس فيبر، - يعرض تصنيف أشكال النشاط (الذي يحدد بطريقة ما الأطر «الأنطولوجية» المفترضة من قبل كل فهم للمجتمع) تناظرا مع «الاستنتاج» الكانطي: حتى وإن تضمن عناصر عقلية حيث، قبليا ، فإنه يُحدّد تنوّعا غير قابل للتجاوز (النشاط التقليدي لا يمكنه أن يعاد إلى النشاط العقلي، ولا المصالح إلى القيم) ومن باب أولى يستحيل أن نستنبط منه محتوى السوسيولوجيا. فهذا يعني، على ما يبدو لي، انطلاقا من هنا أنه ينبغي فهم «النزعة النقدية criticisme » لـ فيبر: إنه لا يلعب فقط ضد التيارات التي تدعي حبس التاريخ في «قوانين» محتومة مزعومة وإنما،

على العموم، ضد كل أولئك الذين يزعمون تخطي هذا التنوع (بتخفيض، على سبيل المثال، التمييز بين المصالح والقيم). إنه يفتح الطريق، على العكس، أمام محاولات كتلك التي تخص هابرماس، والتي هدفها التدليل كيف، داخل دائرة النشاطات العقلية نفسها، يجب أن نميز أنواع المنطق المستقلة (التقنية، الاستراتيجية، التواصل، التمثل).

لكن للتصنيف حالا أيضا مغزى تاريخي: إنه يفترض بأن عقلنة النشاط ليست مصادفة، في حين أن كل الإبستيمولوجيا الفيبيرية تبدو وكأنها موجهة ضد وهم الضرورة التاريخية. يجب إذن رسم خط فاصل واضح بين نمطي مقاربتي الصيرورة التاريخية: إذا كان منطق التمثلات خاضع تماما إلى ضغط العقلانية (أو، كما يقول هابرماس Habermas ، إذا كان «موجها صوب الحقيقة») فإن ديناميكية المصالح تتعلق بمجرد تحليل سببي، حيث تكون العناصر المختلفة للنظرية السببية صالحة كلية. بيد أن، هذا التفكيك، الموروث عن دلتاي Dilthey ، بين ارتباطات أو تداعيات دلالية وإجراء من طبيعة سببية يتيح أخذ ثانية العناصر المركزية للفكر الهيغلي، دون الوقوع في التأكيد الدوغماطيقي لهوية الواقعي والعقلي (على العكس من «المنطق» الذي يؤدي من التقليد إلى العقلانية، ديناميكية التطور معقولة سببيا من دون أن تكون عقلية). نفهم أيضا، في آن واحد، ما يعطي المشروعية، في سوسيولوجيا الحق، استعمال تحليل جدلي (تطور الحق يستنبط في جزء منه من الصراع بين العقلانية الصورية والعقلانية المادية): بالنظر إلى أن التمثلات متناقضة، وتقمصها «جدلي»، لكن هذا لا يعني بأن الواقع كما هو بالضرورة «متناقض»؛ فإن الديالكتيك ليس مشروعا إلا بالقدر الذي يكون «مثاليا».

في هذا الإطار، فإن العناصر «اللاعقلانية» لعمل فيبر تأخذ هي نفسها دلالة جديدة. لقد رأينا بالفعل بأنه، في نظرية المعرفة، «النزعة المنظورية»، التي تعبّر عن عنصر ضروري في وعي المؤرخين، معترف بها تماما عبر فكرة الارتباط بالقيم حتى وإن كانت متجاوزة بالتأكيد على موضوعية العلم. غير، أن الأسئلة العملية المثارة من خلال السوسيولوجيا والسياسة الفيبيرية تدعو هي ذاتها إلى حل من نفس الطبيعة. هناك ثلاث أفكار تحدد فعلا رؤية فيبر للسياسة: التعددية التي لا تقبل الاختزال لدوائر المعرفة البشرية (الاقتصاد، السياسة، الدين، الفن)، استحالة إقصاء كلي للعنف، للسلطة أو للقرار العارض، حضور من بين شروط التجديد عنصر الإبداعية اللاعقلية، الذي تظهره الكاريزما. غير أن، الوعي الحديث يمنح لهذه العناصر من اللا

عقلانية بعدا تراجيديا وهو ما لم يكن لها في الثقافات السابقة: وبإخضاع الإقتضاءات الخاصة بكل دائرة إلى المطلقية ، فإنها تحول «تعددية القيم» إلى «حرب الآلهة»، وذلك بجعل هدفها، أو، بتواضع أكبر مثالها المُنظِّم، الاختزال التام للاعقلانية، تعمّم هيمنة النفاق والوعي الزائف. إن تحليلات فيبر، إذا كانت تستثني العودة إلى اشكال التوازن السابقة (الحق الطبيعي أوالكوسمولوجيا الدينية)، لها إذن بعد سجالي، موجه ضد تراث الأنوار *Aufklärung* : إلى اختزال السياسة في الاقتصاد أو في الأخلاق، يعارض الفكرة «الميكيافيللية machiavélienne » بأن حقيقة السياسة تتجلى في الوضعيات القصوى، حيث إن بقاء المدينة يبقى رهانا؛ وإلى عبادة المشرع، يقترح نموذج رجل الدولة، الزعيم الكاريزماتي ومسؤول الحكومة.

هذا التوجه يفسر الأهمية الخاصة التي يأخذها بدءا من فيبر موضوع جدلية العقل : فالأمر يتعلق بإظهار كيف أن الأنوار ذاتها هي من يراهن على المبادئ الخاصة بالمشروعية. أكثر من ذلك في التحليل (المؤثر إلى حد بعيد)لتمديد العقلانية الآداتية، فمن دون شك ضمن سوسيولوجيا الحق حيث تتجلى الأهمّية التي أخذها هذا النقد بالنسبة إلى فيبر نفسه: المثال بالنسبة للأنوار تمثل في إرجاع الحق إلى القانون، حيث تنمي الكونية في آن واحد شفافية المعايير، قوتها الإجبارية، وقدرتها على ضمان الحرية؛ غير أن الجدلية الداخلية للحق الحديث هي التي حطمت هذا المثال، وذلك بمضاعفة الأهداف المسطرة للقانون. من هنا، دون شك، تكون الرؤية «منزوعة السحر» للأنظمة الديمقراطية،التي بشّر بهاشومبيتر * Schumpeter : فالنظام الديمقراطي لا يرتكز في الحقيقة على السيادة الشعبية وإنما على التنافس من أجل الهيمنة السياسية - وأن استحقاقها الرئيسي يكمن في إيجاد زعماء قادرين على فرض أولوية السياسة الكبرى ضد الرتابة البيروقراطية.

مع ذلك، فهذا الجدال ليس هو في حد ذاته الكلمة الأخيرة للسياسة الفيبرية؛ فإذا كانت أوهام الأنوار قد فقدت قيمتها من خلال التباين بين مثلها والعالم الذي أفرزته، فذلك لأنه، على العكس، يوجد ضمن هذه المثل مبدأ يجب المحافظة عليه: مثال الاستقلالية، الذي تم تصوره كصورة «لاعقلانية» عن الأصالة، قد أعاد هو ذاته أخيرا إدراج في فكر فيبر عناصر «عقلانية»، التي تأتي لتميز فكره السياسي.

هناك إذن في الحقيقة كيفيتين لفهم سياسة فيبر. يمكن أن نعتبر بأن تثمين «الكاريزما» أو القرار، بأنه أراد أن يذهب بـ «ديالكتيك العقل» إلى

مداه البعيد، لينفصل نهائيا عن مبادئ الأنوار: هذا هو تفسير أولئك الذين يصرون على استمرارية بين كارل شميت وماكس فيبر. لكن يمكن أيضا أن نقدر بأن، بالنسبة إلى ماكس فيبر، المثال التحرّري للعقل الحديث لا يمكن إنقاذه إلا إذا حكمنا لصالح ما زعمت الأنوار تجاوزه: فالتخلّي عن بعض الصيغ الديمقراطية أو الليبرالية ليست لها من قيمة، في هذا الحالة، إلا بوصفها وسيلة متناقضة للإبقاء على إمكانية الاستقلالية. لكن، سنلاحظ بأنه، ومهما تكن نواحي الغموض لنظريته في المشروعية، فيبر، في كتاباته السياسية، أشار بشكل واضح في أي الحدود يمكن أن نمدد امتيازات السلطة الحكومية أو الثقة في الزعماء الكاريزميين. بالنسبة إليه، إذا كان البرلمان يظل ضروريا في ألماني، فلا يرجع ذلك فقط لكونه وسيلة لانتقاء الزعماء، بل أيضا لتجنّب أن تستند «ديمقراطية الجماهير» على «دمقرطة سلبية» وتنقلب إلى هيمنة بيروقراطية غير متحكم بها؛ أما فيما يخص الزعيم المنتخب، فيجب أن يكون هو نفسه خاضعا إلى إكراه العقلانية المتمثل في النظام القانوني، وإخضاع البرلمان لمشروعية عقلية تضمن بأن الجماهير لم تختره بناء على «معيار وجداني محض» [386] . هكذا، وبمثل ما تكون أخلاق المسؤولية غير مفكر فيها من دون أدنى شيء من العقلانية العملية ، فإن السياسة المرجوة تظل بالفعل تابعة إلى المبادئ السياسية الموروثة عن العقلانية الحديثة.

# ثبت بأسماء الأعلام

انتهى

[1] أنظر:

Presses ,Weber Max de Sociologie ,Freund Julien
.31-28 p .p ,1968 ,Paris ,France de Universitaires

:1 Tome ,sociologiques idées des Histoire ,Lallement Michel
.p.199-202 .p ,1993 ,Nathan Editions ,Weber à origines des

[2] أنظر:

Max Weber ,Factor .A Regis & Turner .P Stephen
,1.0 Version ,Philosophy of Encyclopedia Routledge ,in ,(1920-1864)
Julien .8954-8951 .p.p ,1998 ,Routledge ,York New & London
18 Corpus Universalis Encycopaedia ,in ,Weber Max ,Freund
,Universalis Encyclopaedia ,Paris à Editeur ,(Tissus-Zygophycées)
.1073-1071 .p .p ,1985 ,.A .S France

:1 Tome ,sociologiques idées des Histoire ,Lallement Michel
.198 .p ,1993 ,Nathan Editions ,Weber à origines des

[3] .3 :générale sociologie la à Introduction ,Rocher Guy
,1968 ,Points collection ,HMH Editions ,social changement Le
.p.285

[4] du historique condition la De ,Aron Raymond
.p.30 ,1971 ,Gallimard Editions ,sociologue

[5] ,Minuit de Editions ,sociologie de Essais ,Mauss Marcel
.18 .p ,1969

[6] à Introduction ,Génissel Marc-Antoine & Ignasse Gérard
.p.16 ,1999 ,Paris ,Ellipses ,sociologie la

[7] .82 .p ,Weber Max de Sociologie ,Freund Julien

[8] .49.50 .p.p ,Weber Max de Sociologie ,Freund Julien

[9] du historique condition la De ,Aron Raymond
.p.14 ,1971 ,Gallimard Editions ,sociologue

[10] ,Weber Max de sociologie La ,Collio-Thélène Catherine
.5 .p

[11] ,Paris ,PUF ,Weber Max de Sociologie ,Freund Julien

1968, p. 16.

[12] ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة، د. محمد علي مقلد، مراجعة، جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ت. ص. ص. 5-6.

[13] المصدر السابق، ص.9.

[14] ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة، د. محمد علي مقلد، ص. 11.

[15] Jack Barbalet, Weber: Passion and Profits, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, P.174.

[16] Marcel Mauss, Essais de sociologie, P.35.

[17] راجع بخصوص هذه النقطة المتعلقة بتقييم ر. آرون لفكر فيبر ومقارنته بدوركايم وماركس:

Raymond Aron, De la condition historique du sociologue, Editions Gallimard, 1971, p.31.

[18] أنظر حول هذا النقد:

Raymond Boudon, La crise de la sociologie, Librairie Droz, Genève, Paris, 1971, p.97.

[19] Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire, Paris, Le Seuil, coll. «Univers historique», 1971; rééd., coll. «Points-Histoire», 1979.

* آرون (ريمون) Aron (Raymond) (1905-1983) فيلسوف وسوسيولوجي فرنسي عدت أعماله نموذجا للمحللين والسياسيين، ينتسب إلى الخط الفكري الذي رسمه عالم الاجتماع ماكس فيبر فحتى وإن كانت بدايته فلسفية إلا تنوع اهتماماته السوسيوجيولوجية والإعلامية (مجلة commentaire وكاتب افتتاحية Le figaro لمدة ثلاثين سنة ورئيس تحرير l'Express ) والتاريخية والسياسية أعطى لشخصيته مكانة مرموقة في أوساط المثقفين الملتزمين بالدفاع عن الإنسانية وذلك من خلال مقاومته للنازية وبمواقفه الجريئة في مناهضة الأنظمة الشمولية الفاشية والشيوعية وحتى سلطات بلاده في ممارستها للتعذيب بالجزائر أثناء ثورة التحرير. من أهم أعماله: السوسيولوجيا الألمانية المعاصرة (1935)، مقدمة في فلسفة التاريخ (1938)، أفيون المثقفين (1955)، المأساة الجزائرية (1957)، أبعاد الوعي التاريخي (1961)، مراحل الفكر السوسيولوجي (1967). (المترجم)

[20] Notamment: Introduction à la philosophie de l'histoire, Paris, Gallimard, 1938; rééd., coll. «Tel», 1981, et Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire, Paris, Vrin, 1938; rééd. 1970, Le Seuil, coll. «Points», sous le titre: La philosophie critique de l'histoire. Sur Raymond Aron, on se raportera au numéro spécial de Commentaire, n° 28-29, février 1985.

[21] Cf. en particulier: Effets pervers et ordre social, Paris, PUF, coll. «Sociologies», 1977 et La place du désordre, Paris, PUF, coll. «Sociologies», 1984.

* بودون (ريمون) Boudon (Raymond) سوسيولوجي فرنسي (1934-...) اشتهر بتحليلاته السوسيولوجية التي تندرج في خط فيبر ونال شهرة واسعة في أوربا والولايات المتحدة الأميركية والبرازيل وآسيا فقد ترجمت أعماله إلى الكثير من لغات هذه البلدان وهو عضو في عدة أكاديميات بكل من بريطانيا، فرنسا، أميركا وروسيا من أهم كتبه على وجه الخصوص: لامساواة الفرص (1973) الذي أصبح مرجعا كلاسيكيا في علم الاجتماع وله أيضا: التحليل الإمبريقي للسببية (1965)، المناهج في علم الاجتماع (1969)، القاموس النقدي لعلم الاجتماع (1984) بالاشتراك مع فرانسوا بوريكو، معنى القيم (1999). (المترجم)

* النزعة المنظورية أو Perspectivisme يعود هذا المصطلح إلى الفيلسوف الألماني نيتشه وقد أراد به الطابع التفسيري لكل ما سيحدث فليس هناك ما يقع في ذاته. فما يحدث عبارة عن مجموعة من الظواهر المتشابكة والمجمعة التي تحدث لأجل كائن سيفسرها. والمنظور أو الرئاية perspective فلسفيا نظرية في المعرفة تشير إلى نسبية المعرفة بحسب حاجات العارف. (المترجم)

* غوشيه (مارسيل) Gauchet (Marcel) (1945-...) فيلسوف ومؤرخ فرنسي، انتمى إلى اليسار في بداية حياته ثم تخلى عن هذا التوجه نتيجة الصراعات التي كانت موجودة بين مختلف التيارات والجماعات الشيوعية (تروتسكية، ماوية، النزعة اللينية والستالينية في مقابل اليسار البروليتاري وغيرها من الخلافات داخل دوائر اليسار) وتوجه إلى البحث في السوسيولوجيا ميدانيا، ترأس عدة مجلات وهيئات إلى أن استقر بمعهد ريمون آرون للدراسات الاجتماعية. من أعماله الهامة: إزالة السحر عن العالم

(1985)، ثورة حقوق الإنسان (1989)، ثورة السلطات: السيادة، الشعب والتمثيل 1789-1799 (1995)، الديمقراطية ضد نفسها (2002)، الديمقراطية من أزمة إلى أخرى (2007). (المترجم)

[22] Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde, Paris, Gallimard, coll. «Biblio. des sciences humaines», 1985, p. xxi.

[23] سواء فكرنا على سبيل المثال بمشكلة توسيع العقلانية الآداتية لدى لوكاتش Lukács وفي مدرسة فرانكفورت L’école de Francfort ، إلى أفكار كارل شميت Carl Schmitt حول لا إرتدادية مفهوم السياسة إلى الأخلاق أو إلى الاقتصاد، أو كذلك، حول المناقشات الخاصة بحدود الموضوعية في العلوم التاريخية أو حول إمكانية عقلانية تطبيقية.

* باريتو (فيلفريدو) Pareto (Vilfredo) (1848-1923) سوسيولوجي واقتصادي إيطالي، خلف ليون ولراس Léon Walras في كرسي الاقتصاد السياسي بجامعة لوزان واشترك معه في عدة دراسات وخاصة منها تأسيس الاقتصاد على مناهج رياضية. كانت له إسهامات هامة في المجالين الاجتماعي والاقتصادي لا سيما ما تعلق منها بدراسة توزيع الأجور ودراسة الخيارات الفردية. من أهم أعماله نذكر: إيطاليا الاقتصادية (1891)، دروس في الاقتصاد السياسي (1897)، الأنظمة الاشتراكية (1902)، أساطير وإيديولوجيات (1891-1929). (المترجم)

** دوركايم (إميل) Emile Durkheim (1858-1917) سوسيولوجي فرنسي يعد من أبرز مؤسسي علم الاجتماع المعاصر، أصبح مدرسا للبيداغوجيا وللعلوم الاجتماعية سنة 1887 ثم خلف سنة 1902 فرديناند بويسون Ferdinand Bouisson في السوربون ولم يوسع رسميا تدريسه إلى السوسيولوجيا إلا في سنة 1913. يكمن إسهام دوركايم الأساسي في علم الاجتماع من خلال تكوينه الذي ينتسب فيه إلى الوضعية وحيث إنه اعتقد بدراسة الظاهرة الاجتماعية باستقلال صلتها بالأفراد بل إنه ذهب إلى التأثير الممارس من قبل ما أسماه بالضمير الجمعي على الفرد وقد أرجع الظواهر الأخلاقية إلى ظواهر الاجتماعية التي اعتبرها مستقلة عن ضمائر الأفراد. من أهم مؤلفاته: في تقسيم العمل الاجتماعي (1893)، قواعد المنهج الاجتماعي (1895)، الانتحار (1897)، الأشكال الأولية للحياة الدينية (1912)، محاولة في السوسيولوجيا العامة. (المترجم)

[24] Wirtschaft und Gesellschaft (cité ici: WG), 5e éd., Tübingen, Mohr, 1972, 1980, p. I; trad. (partielle) Economie et

,1971 ,«sociales sciences en Recherches» .coll ,Plon ,Paris ,société ;1982 ,«urbain Champ» .coll ,Aubier ,Paris ,ville La ;4 .p .1986 ,«politiques Recherches» .coll ,PUF ,Paris ,droit du Sociologie

* كونت (أوغيست) Comte (Auguste) (1798-1857)، فيلسوف فرنسي يعد واضع المذهب الوضعي الكلاسيكي الذي كان له أثره البالغ على المعرفة والعلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر ويعتبر أيضا أحد مؤسسي علم الاجتماع وغالبا ما يعزى إليه عرف خاصة بتحقيبه للعقل البشري بالمراحل الثلاث (اللاهوتية، الميتافيزيقية والوضعية أي العلمية) كما اهتم كذلك بتصنيف العلوم من خلال تطورها الذي انتهي بحسبه إلى المرحلة الوضعية أي العلمية ومنها العلوم الوضعية أو الدقيقة أو الصلبة كان يريد الوصول إلى القوانين التي تحكم التنظيم الاجتماعي. من أعماله البارزة: الفصل العام بين الآراء والرغبات (1819)، محاضرات في الفلسفة الوضعية (1830- 1842)، دروس في العقل الوضعي (1844)الديانة الوضعية (1852). (المترجم)

* دلتاي (فلهالم) Dilthey (Wilhelm) (1833-1911) فيلسوف وعالم اجتماع ومؤرخ ألماني، ألهمته أفكار شلايرماخر حول الهيرمينوطيقا وحفزته على المضي قدما في هذا الطريق الذي أثمرت فيه جهوده ما سماه الدائرة الهيرمينوطيقية فميز بين الفهم والتفسير وخلص إلى تمييز إبستيمولوجي للعلوم فصنّفها إلى خانتين: من جهة خانة علوم الطبيعة أو العلوم الكونية (الطبيعية) ومن جهة أخرى خانة علوم الذهن أو العلوم العقلية (الإنسانية، الاجتماعية، التاريخية) من أهم مؤلفاته، حياة شلايرماخر (1876)، مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية (1883)، ماهية الفلسفة (1907). (المترجم)

* * ريكرت (هاينريش) Rickert (Heinrich) (1863-1936) فيلسوف ألماني ينتمي إلى الكانطية الجديدة Néo-Kantisme اهتم بفلسفة القيم وبالتاريخساير دلتاي في تمييزه للعلوم وأقر بتمييز بين الوقائع التاريخية والوقائع العلمية، كان لأعماله تأثير على ماكس فيبر وخاصة حول مفهومه للنمط المثالي وحتى وإن كان غير معروف كثيرا في فرنسا إلا أنه كان محور دراسة قدمها ريمون آرون بعنوان الفلسفة النقدية للتاريخ (1938). من أهم كتبه: حول مذهب التعريف (1888)، حدود مفهوم التربية العلمية (1896)، فلسفة الحياة (1927)، حول عالم التجربة (1920). (المترجم)

[25] ,l’histoire de critique philosophie La ,Aron Raymond .290 .p ,1970 .rééd

[26] Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 5 Auf.,
Tübingen, Mohr, 1982, p. 217; (partielle) trad., Essais sur la théorie
de la science, Paris, Plon, 1965, p. 220. Cité ici: WL.

* بوبر (كارل ريموند) Popper (Karl Raimund) (1902-1994)
فيلسوف إنكليزي من أصل نمساوي، كان في بداية حياته الفكرية على صلة بالوضعيين المناطقة (جماعة حلقة فيينا) لكنه اختلف معهم وقطع صلته بهم، انتقد زعماء مدرسة فرانكفورت لا سيما تاريخانية المدرسية وماركسيتها الجديدة. من أهم أعماله: منطق الكشف العلمي (1935)، بؤس التاريخانية (1944)، المجتمع المفتوح وأعداؤه (1945). (المترجم)

[27] K. R. Popper, Misère de l'historicisme (1945), trad.,
Paris, Plon, coll. «Recherches en sciences humaines», 1956, p.
148-150.

* رينو (آلان) Renaut (Alain) (1948-...) فيلسوف فرنسي، كان في بداية حياته هيدغيريا ثم تحول في السبعينيات من القرن الماضي صوب المجال الأخلاقي والسياسي فبدأ بمحاورة كانط وأتباعه المعاصرين (راولس، هابرماس) عرف كذلك بنزعة الليبرالية السياسية والأخلاقية. من أهم مؤلفاته العديدة: من حقوق الإنسان إلى الفكرة الجمهورية (1985)، هيدغر والحداثيين (1988)، عصر الفرد (1991)، الليبرالية والتعددية الثقافية (1999)، تاريخ الفلسفة السياسية (1999)، نهاية السلطة (2004). (المترجم)

[28] Luc Ferry, Philosophie politique, t. 2: Le système des
philosophies de l'histoire, Paris, PUF, coll. «Recherches politiques»,
1984, NB: p. 108 sq. Luc Ferry et Alain Renaut, Système et
critique, Essais sur la critique de la raison dans la philosophie
contemporaine, Bruxelles, Ed. Ousia, 1984, NB: p. 156-177.

[29] أنظر على سبيل المثال ملاحظات فرانسوا فيري François
Furet حول «catéchisme révolutionnaire» ضمن Gallimard, coll. «Biblio.
des histories», 1978, p. 113-172. Penser la Révolution française,
Paris,

* هيغل (جورج فلهالم فريديريك) Hegel (Georg Wilhelm
Friedrich) (1770-1831) فيلسوف ألماني ذو نزعة مثالية، عرف في أوساط الفلاسفة والمثقفين عموما المحدثين والمعاصرين بتأثيره القوي على المؤيدين والمعارضين له على السواء، تبلورت معه الفلسفة الألمانية الحديثة التي

دشنها كانط (عقلانية نقدية) ثم تطورت مع شيلينغ (مثالية ذاتية) وفيخته (مثالية موضوعية) إلى أن صارت مطلقة مع هيغل. تقوم فلسفة هيغل برمتها على الفكر كأساس للوجود (المطابقة بين الوجود والفكر في مبدأ واحد هو التصور) والمعرفة والتاريخ وهو متطور من حيث الفكر والصورة والماهية وهكذا صاغ هيغل مذهبه على الفكر الجدلي(التطور بواسطة الجدل، جدل الفكرة ونقيضها والمركب بينهما thèse + antithèse = synthèse ) ليس كطريقة عقلية فحسب وإنما حياة التصور ذاتها تكمن في تاريخها الجدلي وقد كان محور تحليله في الفن والدين الفلسفة. من أهم آثاره الفكرية: فينومينولوجيا (ظواهرية) الروح (1807)، موسوعة العلوم الفلسفية (علم المنطق) (1812-1816)، مبادئ فلسفة الحق (1821). (المترجم)

[30] Cité par Jean-Marie Vincent dans Fétichisme et société, Paris, Anthropos, 1973, p. 174-175.

[31] من أجل نقد التفسير الهيغيلي لـ سبينوزا أنظر. Martial Gueroult, Spinoza, t. I: Dieu (Ethique, I), Paris, Aubier-Montaigne, 1968, NB: p. 462-468.

[32] Cf. voir notamment: Science de la logique, II: Doctrine de l'essence, trad. Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. 238-242, et Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. 6: la philosophie moderne, trad., Paris, J. Vrin, 1985, p. 1441-1499.

[33] أنظر على سبيل المثال ملاحظات حول بيكن Bacon ضمن les Loçons sur l'histoire de la philosophie, t. 6, op. cit., p. 1267-1269.

[34] B. Bourgeois, Présentation de la Science de la logique de l'encyclopédie des sciences philosophiques (trad.), Paris, J. Vrin, 1970, p. 108-109.

* كروغ (فلهلم تراوغوت) Krug (Wilhelm Traugott) (1770-1842) فيلسوف ألماني، درّس بجامعة كونيغسبرغ وبها شغل كرسي كانط، ثم درس في ليبتزغ. عرف عنه سعة أفقه الثقافي لكن فكره بقي منقوصا من حيث الأصالة وهو أقرب إلى كونه أستاذا للفلسفة منه مفكرا أصيلا. من أهم آثاره الفكرية مذهب الفلسفة النظرية (1806-1810) وأيضا مذهب الفلسفة العملية. (المترجم)

[35] Cf. Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, trad., Paris, Gallimard, 1970, p. 241.

[36] Science de la logique, II: Doctrine de l'Essence (1822), op. cit., trad., p. 241.

إن نظرية مكر العقل (مثلما هو الأمر في سياق آخر للاستدلالات الإحصائية...) تفترض من جهة أخرى عدم قابلية العرضي للاختزال: فنفس العقلانية يمكن أن تتحقق بواسطة طرق متنوعة.

[37] Roschers «historische Method» (WL, p. 3-42), in Roscher und Knies und die logische probleme der historischen National-Ökonomie (1903-1906).

* سرير بروكيستوس Le lit de Procuste : أسطورة يونانية قديمة تروي أن شخصا يسمى بروكيستوس أو دامست Damaste كان لصا وقاطع طريق وكان يسوق من يمسك به إلى مسكنه حيث يوجد سرير كان قد هيأه بغرض تعذيب زواره. فإذا كان ذلك الشخص طويلا قام بروتيسكوس بقطع بعضا من أعضائه حتى يتساوى مع حاشية السرير وإذا كان قصيرا قام بتمديد أطراف الشخص إلى حواف السرير حتى يسويه به ويروى أيضا أن لا أحدا أفلت من عقابه سوى تيسيه Thésée الذي أماته بإذاقته العذاب نفسه. وهكذا فإن هذه الأسطورة أصبحت توظف للتنبيه إلى معنيين: الأول وهو أن نقبل الإنسان كما هو دونما حاجة إلى تبديل خلقته (طبيعته) أو ملامحه وهذه وجهة نظر أخلاقية ودينيو وحتى بيولوجية. أما المعنى الثاني فيشير إلى استعمالنا النصوص عند تفسيرها وتأويلها حيث إننا نطوعها ونحملها أكثر مما تقول أو نقولها أكثر مما يجب. (المترجم)

* ماركس (كارل) Marx (Karl) (1818-1883) فيلسوف واقتصادي اشتراكي ألماني، طوّر نظرية وإيديولوجيا أصبحت تحمل اسمه وهي الماركسية التي أصبحت لها صيغ وتنوّعات في التجارب التي طبقت فيها (السوفياتية اللينينية والستالينية والتروتسكية، الصينية الماوية، الكوبية... إلخ)، وقد بنيت الماركسية على المبدأ المادي في تحريك الاقتصاد، التاريخ، الإيديولوجيا والمجتمع وهو ما تمثله المادية الجدلية (وسائل الإنتاج ملكية جماعية تمثل البنية التحية وعلاقات الإنتاج تمثّل البنية الفوقية) والمادية التاريخية (التحوّل من الرأسمالية إلى الشيوعية التي تسود فيها البروليتاريا) كما بنيت أيضا على رفض مهمة التفسير بل الدعوة إلى التغيير الذي يحمل بعدا ثوريا وعلى الصراع الطبقي. أعلن مع إنغلز البيان الشيوعي سنة 1848 وأسس الأممية الأولى. من كتابات ماركس التي أثرت في التاريخ الحديث والمعاصر نذكر: نقد الفلسفة السياسية لـ هيغل (1843)، أطروحات حول فيورباخ

(1844)، العائلة المقدسة (مع إنغلز 1845)، بؤس الفلسفة (1847)، خطاب حول التبادل الحر (1848)، أسس نقد الاقتصاد السياسي (1857-1858)، رأس المال (1867). (المترجم)

[38] أنظر على وجه الخصوص الرسالة الموجهة إلى بلوخ Bloch بتاريخ 21 سبتمبر 1890.

* ألتوسير (لويس) Althusser (Louis) (1918-1990) فيلسوف فرنسي مولود بالجزائر، ذو نزعة ماركسية وأحد أهم البنيويين في الربع الأخير من القرن الماضي من خلال قراءاته المتميزة لكتاب رأس المال لكارل ماركس مطبقا عليه المنهج البنيوي وبحسبه يجب الأخذ بعين فقط الطابع العلمي الحتمي للنظرية الماركسية والابتعاد عن التأويلات والاستعمالات الإنسانوية والإيديولوجية. انطلاقا من دراسته لكتابات ماركس في مرحلة الشباب وعلاقتها بمؤلفاته الأخرى، لا سيما رأس المال والإيديولوجيا الألمانية كما أقر بوجود قطيعة إبستيمولوجية وهي علامة على نوعية التطابق بين الواقع العملي والصورة المثالية ثم انتهى إلى الأجهزة الإيديولوجية للدولة. من أهم كتبه: مونتسكيو: السياسة والتاريخ (1959)، مع ماركس (1965)، قراءة رأس المال (1965)، الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية (1969)، لينين والفلسفة (1972)، رد على جون لويس (1973)، عناصر لنقد ذاتي (1974). (المترجم)

[39] L. Althusser, Pour Marx, Paris, François Maspero, coll. «Théorie», 1965, 2e éd., 1971; L. Althusser et al., Lire le Capital, Paris, François Maspero, coll. «Théorie», 2 vol., 1965.

[40] Lire le Capital, op. cit., t. II, p. 46.

[41] Id., Ibid., p. 48.

[42] Cf. notamment: Le Capital, trad., Paris, Ed. Sociales, 1971, t. I, p. 93.

* نقترح اصطلاح "نسبنة" كمقابل لـ relativisation أي إضفاء الطابع النسبي على الشيء أو الفكرة أو الحكم. (المترجم)

[43] إن أطروحة التحديد «في الحجة الأخيرة» بواسطة الاقتصاد هي من جهة أخرى محصنة بقوة (بوبر) من خلال التأكيد التباين الراديكالي بين المفهوم «العلمي» للاقتصاد ومفهومه العامي أنظر على سبيل المثال: (Lire Le Capital, op. cit., t. II, p. 137-161) .

[44] بهذا المعنى، فإن العلم الألتوسيري هو بالأساس قائم على سلب الإيديولوجيا الإنسانوية التي يعزوها على نمط واحد إلى التاريخ، إلى

الاقتصاد السياسي، إلخ. إنها أصالة ب. بورديو P. Bourdieu في محاولته إدراج، ضمن إطار نظرية إيديولوجيا قريبة جدا من تلك الخاصة بـ ألتوسير، لزوم مواجهة بين النظرية والتحاليل الإمبريقية. مع ذلك، فإن بورديو لن يستثنى من الاتهام الفيبيري بالمصادرة على المطلوب، بما أنه وكما بينت ذلك سابقا، كل تحاليله تسعى إلى كيف إثبات أن ممارسات اجتماعية متنوعة (فيما يبدو) ومتعارضة تتنافس جميعها في إعادة إنتاج المجتمع البورجوازي. أنظر حول هذه النقطة مقالي: Le sociologue contre le droit, in Esprit, n° 2, février 1980 وحيث إن النتائج استيعدت وأثبتت من قبل ل. فيري L. Ferry وأ. رونو A. Renaut في كتاب: La pensée 68, Paris, Gallimard, 1985, chap. V .

[45] «هل من الضروري التأكيد بأن تخطيطنا لا يكمن أبدا في استبدال تفسير مادي حصرا، بتفسير روحاني للحضارة والذي لن يكون على الأقل أحادي الجانب؟ فكلاهما ينتميان إلى مجال الممكن؛ تبقى الحقيقة أنه، بقدر ما أنها لا تتوقف عند الدور التمهيدي، إنما بزعمها تقديم نتائج، فهذا وذاك يخدمان بشكل سيّئ الحقيقة التاريخية».

Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1920), trad., Paris, Plon, coll. «Recherches en sciences humaines», 1964, p. 252-253 (cité ici: EP)

* غوبينو (جوزيف آرتير كونت دو Gobineau (Joseph Arthur Comte de) (1816-1882)، كاتب وديبلوماسي فرنسي، صاحب عدة دراسات ومحاولات في التاريخ الاجتماعي، تاريخ الأفكار في الشرق، روايات أدبية ويعتبر حسب بعض النقاد واحدا من منظّري التفرقة العنصرية وأثّر بأفكاره على مهندسي العنصرية الألمانية. من أهم ما كتب: بحث في التفاوت بين الأجناس البشرية - في ثلاثة أجزاء - (1853-1855)، قراءة في الكتابات المسمارية (1858)، الديانات والفلسفات في آسيا الوسطى (1865) تاريخ الفرس (1869). (المترجم)

[46] Cf. WL, p. 163, trad., p. 148 . إن ملاحظات فيبر مؤكدة بشكل واضح إلى درجة حتى ولو كانت النظريات العنصرية قد تفشت لصالح الإمبريالية في نهاية القرن الأخير، لأنها منطقيا مستقلة، كما يوضح ذلك مثال غوبينو نفسه، الذي يستبعد كل تفسير نضالي لكتابه. سنلاحظ بأن، كما هو الأمر لدى فيبر فيما بعد، بأن العقل الحتمي والواحدي لنسق غوبينو هو ما شدّ انتباه توكفيل (أنظر مراسلته مع غوبينو، tome

197 .p :NB ,1959 ,Gallimard ,Paris ,complètes œuvres ses de IX sq.) وانظر بخصوص هذه المسائل دراستنا حول L'Essai sur l'inégalité des races humaines de Gobineau dans le Dictionnaire des œuvres politiques (sous la direction de F. Chatelet, O. Duhamel et E. Pisier), Paris, PUF, 1976.

[47] P. Veyne, op. cit., cf. Marcel Gauchet, Le nominalisme historien, in Informations en sciences sociales, 1986.

[48] P. Veyne, op. cit., NB: II, La compréhension.

إذا ظل بول فين فيبيريا، فمعنى ذلك أن محاججته لصالح نزعة شكية ترتكز على شروط المعرفة التاريخية، أكثر منها على طبيعة الموضوع.

[49] من المحتمل أن أصل معارضة ليو شتراوس للإبستيمولوجيا الفيبيرية يكمن في رفض المعنى الفيبيري للعلاقات بالقيم. بالنسبة لـ ليو شتراوس Léo Strauss ، الذي يستند إلى مفهوم كلاسيكي عن الطبيعة، فالطبيعة تشكل نظاما في الآن نفسه موضوعيا ومعياريا، سابق في وجوده على تنوع القيم. ضمن هذا المنظور، فإن التمييز الفيبيري بين أحكام القيمة والارتباط بالقيمة (ينبغي على العالم فهم القيم التي تحرك التاريخ ولكن من دون أن يتيح له هذا الفهم الخروج عن حياده) هو بطبيعة الحال غير مقبول لأنه ذاتوي؛ وليس هو المؤرخ، حسب ليو شتراوس، الذي يحيل إلى مرحلة تاريخية دلالته المفضلة، إنه لن يفعل على العكس سوى ضبط واقع موضوعي خاضع للتراتبية سلفا.

(Léo Strauss, Droit naturel et histoire (1953), trad., Paris, Plon, 1954, p. 50-96).

[50] Rickert, Grenzen zur naturwissenschaftslischen Begriffsbildung (1896, 1902).

ومع ذلك يعطي فيبر دلالة جديدة إلى مذهب ريكرت، لأنه في تقديره لا يمكن لكونية العلم أن تبنى على توليف لمختلف أنساق القيم التي توجه تساؤلات العلماء.

[51] Dans sa célèbre conférence, Geschichte und Naturwissenschaft (1895), reprise in Praeludien, Tübingen, 1924. Cf. sur ces questions: Raymond Aron, La philosophie critique de l'histoire, op. cit., p. 303.

[52] «إن هذين النوعين من طريقة التفكير التي توجه الواقع

ليست بينهما أبدا علاقات منطقية بالضرورة. في الحالة المخالفة يمكنهما الالتقاء في حالة خاصة، غير أن نتائجهما ستكون أكثر خطورة إذا ما كانت التقاؤهما العرضي سيخدعنا حول تعارضهما في المبدأ» WL, p. 176, trad., p. 160 .

[53] «تغيير "واقع" معطى إلى "حدث" تاريخي، هو خطوة أولى الآن في طريق تحويلها إلى لوحة للأفكار: وبتعبير شبيه بـ غوته Goethe يمكننا القول بأن "النظرية" توجد في قلب "الحدث" ذاته» WL, p. 275, trad., p. 303 .

* نيتشه (فريدريك) Nietzsche (Friedrich) (1900-1944) فيلسوف وفيلولوجي ألماني تصب أعماله في الميتافيزيقا التي أعادت تثمين تيارات همشتها الثقافة الغربية الحديثة سواء الشرقية منها (الزرادشية) أو اليونانية (السفسطائية) وقد تضمنت كتاباته التي ميزها أسلوب شاعري ساخر وانتقادات حادة للأخلاق والديانة المسيحية التي تأسست على الضعف والعبودية ودعا إلى إنسان أعلى يستغني عن قيم بالية يعلن معها عن موت الإله. لقد أثّر نيتشه بشكل خاص في فلسفة القيمة في بداية القرن العشرين وكان لأفكاره تأثير بالغ على جيل من الفلاسفة ما بعد حداثيين (فوكو، دولوز ودريدا). من أهم آثاره الفكرية: ميلاد المأساة (1872)، إنساني، مفرط في إنسانيته (1878)، هكذا تكلّم زرادشت (1885)، ما وراء الخير والشر (1886)، جينيالوجيا الأخلاق (1887)، العلم المرح (1887)، أفول الأصنام (1889)، إرادة القوة (مقالات جمعتها أخته ونشرت لا حقا). (المترجم)

[54] «من اللامعقول الاعتقاد (...) بأن الهدف، أبعد ما يكون في علوم الثقافة بإمكانه أن يتضمن إقامة نسق مغلق من المفاهيم الذي يكثف بكيفية أو بأخرى ضمن بيان نهائي، يمكننا من خلاله مجددا أن نستنتج بعد فوات الآوان»، WL, p. 184, trad., p. 171.

* كوهين (هرمان) Cohen (Herman) (1918-1842) فيلسوف ألماني وأحد مؤسّسي مدرسة ماربورغ الكانطية الجديدة بمعية بول ناتورب Paul Natorp ، يعتبر نفسه من تلامذة كانط ومن أتباعه البارزين، من بين مؤلفاته: التصورات الأسطورية عن الإله والنفس (1869)، الرياضيات ونظرية المثل الأفلاطونية (1878)، أثر كانط على الثقافة الألمانية (1883). (المترجم)

* * كاسيرر (إرنست) Cassirer (Ernst) (1945-1874) فيلسوف ألماني كان قريبا في فلسفته من أفكار مواطنه كانط وطور فكرة نقد العقل

العلمي وهو ما حفزه أكثر للبحث في الأساطير، الديانات، الرموز واللغات، وهو يمثل صيغة من صيغ الكانطية الجديدة. كان كاسيرر يبحث عن النشاط الخلاق مهما يكن مجاله: تحليل الأسطورة، العلم الفيزيائي، اللسانيات أو غير ذلك. من أبرز أعمال كاسيرر على الإطلاق: فلسفة الأشكال الرمزية - في ثلاثة أجزاء: الجزء الأول: اللغة (1923)، الجزء الثاني: الفكر الأسطوري (1925)، الجزء الثالث: فينومينولوجيا المعرفة (1929). (المترجم)

[55] Knies ,III et II ,.cit .op ,…Knies und Roscher .Cf
.145-42 .p ,WL ,Irrationalitätsproblem das und

[56] .rééd ,(1921) physik modern Zur ,Cassirer .E
par Cité .142 .p ,1957 ,Bachgesellschaft Wissenschaftsliche ,Damstadt
et morale pensée la dans praxis et Théorie in ,Philolenko .A
.139 .p ,1968 février ,Paris ,1793 en Fichte de politique

[57] ,PUF ,Paris .trad ,pure raison la de Critique ,Kant .E
.189 .p ,1980 ,.éd 9e

[58] ,.rééd ,(1871) Erfahrung der Theorie Kants ,Cohen .H
.1981

[59] ,sociologique pensée la de étapes Les ,Aron Raymond
184 et 135-134 .p ,WL .cf ;.sq 515 .p ,1967 ,Gallimard ,Paris
.(172-171 .p ,.trad

[60] ,.cit .op ,l’histoire de critique philosophie La ,Aron .R
.235 .p

[61] هذه المشكلة نظر إليها من جهة أخرى كل كبار العقلانيين الدوغماطيقيين. اسبيوزا نفسه، الذي ينكر الصلاحية الميتافيزيقية لمعاني العارضية أو الإمكانية، لا يعترف كذلك بأن لها استخداما مشروعا في النظرية السياسية، بما أن هذه الأخيرة تزعم «تفسير الأشياء بعللها القريبة» وليس بالتعلق بـ «اعتبارات عامة حول تسلسل العلل» (التي) «لا تحمل لنا أية فائدة حينما يتعلق الأمر بتشكيل وتوجيه أفكارنا المتصلة بالأشياء الخاصة»؛ بناء على هذا، بالنسبة إلى اسبينوزا مثلما هو الشأن بالنسبة إلى فيبر، فإن وجهة نظر النظرية السياسية لها هذا الجانب المشترك مع ذلك المتعلق بالفعل الذي يفترضه في هذا المستوى، فإن صلاحية معنى الممكن: «فيما يخص استعمال الحياة، فمن الممكن وحتى من الضروري اعتبار(الأشياء) بوصفها ممكنات» Traité théologico-politique,chap. IV ). أنظر أيضا في

سياق أخلاقي ولاهوتي، البرهنة المماثلة لدى ليبنتز، Théodicée de Essais, § 55 ).

إن ما يميز الأثر النقدي للعقلانية الدوغماطيقية، ليس هو إذن فحسب تمييز الحتمية (المنهجية) والضرورة (الميتافيزيقية)، ولكن بالخصوص رفض، بوصفه غير مقبول [مفهوم] ذاتيا، لكل خطاب زاعم بتخطي مستوى «بالنسبة إلينا»؛ بالحرص على الحياد الميتافيزيقي لمنهجيته، فإن فيبر يحول هذا التقليد إلى اتجاه وضعاني.

* كاستورياديس (كورنيليس) Castoriadis (Cornélius) (1922-1997)، فيلسوف واقتصادي ومحلل نفساني فرنسي من أصل يوناني، أسس مع كلود لوفور Lefort Claude مجموعة "اشتركية أو بربرية" ou Socialisme Barbarie كان منخرطا في الشيوعية الأممية (التروتسكية) وتركها للمجموعة التي أسسها ثم أصبح عضوا بالمدرسة الفرويدية بباريس التي أسسها لاكان Lacan . وأهم ما طرحه من أفكار خاصة بالثورة والتغير الاجتماعي، الخيال الاجتماعي الذي ينبثق عبره التغير (مؤسسات، أعراف وتقاليد، سلوكات، معتقدات، قوانين، إلخ) من كتبه: المؤسسة الخيالية للمجتمع (1975)، المجتمع البيروقراطي (1973)، تجربة الحركة العمالية (1974)، أمام الحرب (1981)، مجتمع إلى الانحراف (1974-1997). (المترجم)

[62] C. Castoriadis, L'institution imaginaire de la société, Paris, Le Seuil, 1975, p. 59.

[63] حينما يطابق فيبر بين الفعل «الحر» والفعل «العقلي»، فإنه يفترض مفهوما كلاسيكيا عن الحرية أو بالأحرى عن الاستقلالية: فالحر هو من يتصرف بوعي من خلال تمثلات. بيد أنه بالخصوص في تحاليله لمشكلة الـ «كاريزما» (أنظر أسفله 3 الفصل الأول)، يقترح فيبر أيضا بأن هذا المفهوم إشكالي من زاوية جدلية العقل وأن الحرية تفترض كذلك وجود إبداعية والتي هي في صميمها لا معقولة. وهكذا فقد تأتى، وراء التعارض بين الضرورة الميكانيكية والحرية، إلى ترك مكان لتمثلات «لا معقولة» قريبة من تلك التي وضعها ميير؛ فلا يوجد هنا مع ذلك تناقض، لأن انتقاداته تستند أساسا إلى النظام الأساسي لمقولات منهجية أو سوسيولوجية، ولا شيء يمنع، مثلما سنرى، تصور استخدام خصب ومشروع لفكرة الإبداعية اللامعقولة.

[64] حول المظاهر المختلفة لتصور فيبر، أنظر الإيضاح البيّن لـ ريمون آرون Raymond Aron ، في:

Les Etapes de la pensée sociologique, Gallimard, coll. Biblio. Des sciences humaines, 1967, p. 519-522.

[65] .«إن أي واحد طبّق مرة واحدة المفاهيم الماركسية يعرف الأهمية الاستكشافية الفائقة، وحتى الفريدة لهذه الأنماط المثالية عندما نستخدمها فقط لكي نقارنها بالواقع، وإنما كذلك خطرها حالما نقدمها وكأنها "قوى فاعلة" حقيقية (وهو ما يفيد في الحقيقة: "ميتافيزيقية") أو أيضا وكأنها اتجاهات، إلخ» ( WL, p. 205, trad., p. 200 ).

[66] WL, op. cit., p. 190, trad., p. 180.

[67] «نحصل على نمط مثالي بالتركيز من جانب واحد على واحدة أو عدة وجهات نظر بتسلسل كثرة من الظواهر المعطاة على انفراد، المتفشية أو المتوارية، التي نعثر عليها تارة بعدد كبير، تارة بعدد صغير وفي أماكن لا توجد أبدا، فأن نرتب حسب وجهات النظر السابقة المختارة من جانب واحد، لتشكيل لوحة للفكر المتجانس. إننا لا نجد في أي مكان إمبريقي لوحة مماثلة في صفائها التصوري: فهذه يوطوبيا. ستكون مهمة العمل التاريخي تعيين في كل حالة خاصة ما مدى اقتراب أو ابتعاد الواقع من النمط المثالي (...) ibid., p. 181, trad., p. 191 .

[68] Ibid., p. 201, trad., p. 195.

[69] Jean-Marie Vicent, op. cit., p. 166.

[70] (النظرية المجردة في الاقتصاد) تقدم لنا، فعلا، لوحة مثالية ( Idealbild ) للحوادث التي جرت في سوق الثروات، في حالة مجتمع منظم وفق مبدأ التبادل، التنافس الحر ونشاط عقلي دقيق... (فإن مفهوم النمط - المثالي هذا) هو إذن فكرة التنظيم الحديث، المعطى تاريخيا، للمجتمع في اقتصاد للتبادل ( WL. p. 190-191; trad., p. 179-180 ).

[71] Cf. Economie et société, op. cit., p. 2, trad., p. 6.

[72] لقد سبق وأن أكد فيبر على نسبية العقلانية الاقتصادية في درسه الافتتاحي المشهور بـ فريبورغ (ماي 1895)، حيث يبين لماذا، حسبه طبعا، يجب على أهداف الفاعلية الاقتصادية (مثل، من جهة أخرى، تلك الأخلاقية، للعدالة الاجتماعية أن تخضع إلى أوامر سياسة وطنية بالقوة. هذا الخيار في حد ذاته، واضح، أنه سياسي وليس علمي؛ ولا شيء يحظر إذن استبداله بآخر.

[73] Cf. dans ce sens, Jean-Jacques Rosa, La métamorphose du débat politique, in Le Débat, n° 33, janvier 1985, p. 49-59.

* حاييك (فريدريش) Hayek (Friedrich) (1899-1992) فيلسوف واقتصادي نمساوي (ينتمي إلى المدرسة النمساوية في الاقتصاد) كان مناهضا للاشتراكية ولنزعة تدخل الدولة وأحد المدافعين عن الليبرالية المعاصرة، نال جائزة نوبل للاقتصاد سنة 1974، من أهم كتبه، الأجور والإنتاج (1931)، الطريق إلى العبودية (1944)، النزعة العلمية والعلوم الاجتماعية (1953)، القانون، التشريع والعدالة - ثلاثة أجزاء - (1973-1979). (المترجم)

[74] F. A. Hayek, Droit, législation, liberté, 2: Le mirage de la justice sociale (1976), trad., Paris, PUF, 1981, NB: p. 75-120.

[75] من الواضح بأن السياسات الاقتصادية الليبرالية المتطرفة المعاصرة تأخذ، هي كذلك، النمط المثالي للاقتصاد الليبرالي بوصفه معيارا. والواقع، كما هو الأمر لدى حاييك Hayek ، إذا ما سلمنا بأن القوانين الاقتصادية هي نتيجة لعملية تاريخية وليس لقوانين طبيعية، فذلك لا يستبعد الجانب الأساسي والمتعلق بالالتباس بين واجب الوجود والوجود (فالتطور التاريخي، كما يتصوره حاييك، يظهر من جهة أخرى مثل شبه طبيعي، لأنه في الآن نفسه موضوعي ومعياري، وأنه لا يرجع في شيء إلى المداولة الواعية). فمن دون شك ضمن هذا التداخل حيث ينبغي البحث عن أسباب التناقض المركزي للسياسات الليبرالية المتطرفة؛ هذه الأخيرة تجمع بالفعل ليبرالية معادية لكل تنظيم للدولة مع نزعة إرادية [تطوعية] جذرية، التي تؤدي بالضرورة اللجوء إلى الضغط في التخطيط لترغم المجتمع على الخضوع إلى القوانين الاقتصادية.

* آبل (كارل أوتو) Appel (Otto Karl) ، (1922-...) فيلسوف ألماني تعاون كثيرا مع هابرماس في تقديم جملة من الآراء التي دفعت قدما الفلسفة المعاصرة ومنها أهمية الفلسفة بالنسبة للعلوم الاجتماعية كما ساهم معه في التعريف بالبراغماتية الأميركية وتقديمها إلى الأوربيين اهتم في بداية حياته الفكرية باللغة ثم اتجه إلى المسائل المنهجية (التفسير والفهم) كما عالجها دلتاي وفيبر في بداية القرن العشرين ثم تحول إلى أخلاق المناقشة وهي الفكرة التي أولته مكانة مرموقة في نهاية القرن العشرين وميزت حضوره عالميا. من آثاره الفكرية: فكرة اللغة في التراث الإنساني من دانتي إلى فيكو (1963)، أخلاق المناقشة، المناقشة والمسؤولية (1994). (المترجم)

* هابرماس (يورغن) Habermas (Jürgen) (1929-...) فيلسوف وسوسيولوجي ألماني يعد من أبرز فلاسفة العالم الأحياء إن لم يكن أهمهم

ينتمي إلى الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت وصاحب فلسفة الفعل التواصلي، دافع عن دور للفلسفة في مجال العلوم الاجتماعية كما دافع عن الحداثة وخطابها التنويري. من أهم مؤلفاته نذكر: النظرية والممارسة(1963) الخطاب الفلسفي للحداثة (1980)، المصلحة والمعرفة، الفكر الميتافيزيقي، نظرية الفعل التواصلي، الحق والديمقراطية (1992). (المترجم)

[76] تؤكد الفلسفة الكانطية في كل مكان على الانفصال والفجوة: فجوة بين المعقول والمحسوس، بين الإله والإنسان، بين الإنسان والطبيعة، وفي الإنسان فجوة بين جميع الملكات (Martial Gueroult, L'évolution et la structure de la doctrine de la science de Fichte, Paris, Belles-Lettres, 1930, rééd. Hildescheim-Zürich, New York, 1982, t. I, p. 19).

[77] أنظر حول هذه المسائل: Raymond Aron, La philosophie critique…, op. cit., p. 240-242.

[78] راجع بخصوص هذه القضية: WL, op. cit., p. 233- 240, trad., p. 243-253.

[79] نعثر على تحليل من هذا النمط في كتاب آلان بزنسون Alain Basançon, Etre russe au XIXe siècle, Paris, A. Collin, «U2.«coll, 1974.

[80] R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique, op. cit., p. 514-515.

[81] Id., ibid., p. 514.

[82] Kant, Critique de la faculté de juger, § 83, trad., Paris, Vrin, 1986, p. 241.

[83] Kant, Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolite, in La Philosophie de l'histoire (trad.), Paris, 1947, p. 60-61.

[84] Cf. Luc Ferry, Le système…, op. cit., p. 132-133.

[85] استوجبت نشأة التاريخ العلمي تمفصلا جديدا بين العلم، نقدا للمصادر وبحثا عن المعنى، الذي يتضمن بأن المعرفة التاريخية غير مباشرة. أنظر حول هذه المسائل:

Armando Momigliano, Ancient History and the Antiquarian, in Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,

,.trad ,moderne et ancienne d’historiographie Problèmes in repris
Krysztof ;293-244 .p ,1983 ,Gallimard ,Histoires des .Bibl ,Paris
,24 °n ,Débat Le ,connaissance la à foi la de ,passé Le ,Fomian
Les ,Thierry Augustin ,Gauchet Marcel et ,168-151 .p ,1983 mars
et patriotisme du austère l’«alliance ,France de l’Histoire sur lettres
.t ,Mémoire de Lieux Les ,.al et Nora Pierre in ,«science la de
.1986 ,gallimard ,Paris ,Nation La :II

[86] أنظر حول التمييز بين عقل ذاتي وعقل موضوعي:
,Paris ,.trad ,(1947) raison la de Eclipse ,Horkheimer Max
.1974 ,«politique la de Critique» .coll

* العقلنة rationalisation إضفاء الطابع العقلي وجعل الأمور على تباينها وتنوعها مطابقة للمذهب العقلي بمعنى الإيمان بقدرة العقل على المعرفة والتفسير وتوجيه الفعل وإعطاء الأولوية للعقل في كل مجال وذلك بجعله أصلا ومنطلقا للتحكيم والتعليل من خلال مبادئ عقلية في عرف الفلاسفة العقلانيين وهي بمثابة مبادئ فطرية في الطبيعة البشرية ومن المعاني التي أخذتها العقلنة كذلك تحسين عمل مؤسسة (هيئة، جماعة، شركة، ... إلخ) وذلك بجعل آدائها أفضل. (المترجم)

* * هوركهايمر (ماكس) Horkheimer (Max) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني (1895-1973)، مدير معهد الدراسات الاجتماعية من 1930 إلى 1969، أحد أعضاء مدرسة فراكفورت (النظرية النقدية) ومن مؤسسيها اهتم بالأساس بتقديم سوسيولوجيا مادية وإنسانية ترتكز على منطلقات ماركسية وذات توجهات عمالية يلعب فيها النقد المتعدد الفروع (فلسفة، علم الاجتماع، اقتصاد، علم النفس) دورا مهما. من أهم مؤلفاته: جدل الأنوار بالاشتراك مع أدورنو (1947)، نحو نقد العقل الآداتي (1967)، النظرية التقليدية والنظرية النقدية (1970). (المترجم)

* ** ماركوز (هربرت) Marcuse (Herbert) فيلسوف أميركي من أصل ألماني (1898-1979) ساهم بقدر كبير في تطوير أفكار النظرية النقدية (أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت) من خلال نقده الذي ينهج نهجا يساريا ماركسيا فرويديا انتقد الحضارة التكنولوجية بقيامها المفرط على العقلانية الآداتية واستفاد كثيرا من إدراج التحليل التفسي في تحليلاته التي ضم إليها البعد الجمالي، أثّرت أفكاره بصفة خاصة على الحركات الثورية والطلابية في أوربا إبان الستينيات من القرن الماضي (خاصة أحداث ماي 68 بفرنسا)، من

آثاره الهامة: العقل والثورة (1941)، إيروس والحضارة (1955)، الإنسان ذو البعد الواحد (1964)، البعد الجمالي (1978). (المترجم)

[87] savant Le ,Weber Max de Préface ,Aron Raymond .Cf .p ,«18-10» .coll ,UGE ,Paris ,.éd 2e ,1959 ,Paris ,politique le et :36

«لا يوجد هناك تاريخ للبشرية إذا كانت البشرية غير موجودة. ليس هناك تاريخ للفلسفة إذا لم تكن الفلسفة موجودة. لنفهم جيدا المغزى من هذه التأكيدات. فليس من الضروري أن تندرج الإنسانية في فكرة وحيدة من نفسها حتى تكون لها وحدة: يكفي أن تنتظم الأفكار المختلفة التي كونتها من ذاتها بكيفية معينة، وأن لا تبدو من دون رابطة أو من دون سبب. كذلك تتطلب الفلسفة وحدة تاريخ حالما تتابع واحدة أو مجموعة من المسائل، حتى وإن تعارضت إجاباتها».

[88] الأمر بديهي لدى هيغل أو لدى أوغيست كونت، فهذا وذاك يحتجان على صلاحية تمييز هيوم بين الوقائع والقيم لفهم مصير الإنسانية. وهذا الأمر صحيح لدى كانط، لأن نظرية قصد الطبيعة (توسط بين الطبيعة - ميكانيكية - والحرية) يظهر جليا الحفاظ عند كانط على مفهوم كلاسيكي للطبيعة. هذا المفهوم له من جهة أخرى مكانة مهمة، وإن أسيء تقديره غالبا، لأنه يتدخل في البرهنة على الوجهة العملية للعقل.

[89] ,.trad ,mœurs des métaphysique la de Fondements .cf) .(94-90 .p ,1973 ,.rééd ;Delagrave ,Paris

* زيميل (جورج) Simmel (Georges) (1858-1918) فيلسوف وسوسيولوجي ألماني، معاصر لـ ماكس فيبر ومنظر فكرة التفاعل، تتلمذ على يد مومسون وبعد حصوله على شهادة التبريز صار أستاذا في برلين ثم في ستراسبورغ. كان يعد من بين اصدقائه الذي حاورهم فيبر، برغسون وسوزان جورج وأوغيست رودان. بنى أفكاره على نقد كانط ورفض فكرة المطلق والذهن الواحد وقال بتعدد العقول. كما اعتبر أن الحياة الاجتماعية نتيجة لحركة متناقضة بين الحياة (الرغبات والمشاعر والإبداع) والأشكال (القواعد، المؤسسات والاتفاقات) من أهم كتبه: مسألة فلسفة التاريخ (1892)، الدين (1906)، علم الاجتماع (1908)، مشكلات الفلسفة الأساسية (1910). (المترجم)

[90] .trad ,331 § ,1744 ,.éd 3e ,nouvelle science La ,Vico .102-101 .p ,1986 ,.éd 2e ,Nagel ,Paris ,nouvelle science La ,(1954)

[91] convertuntur Factum et Verum (أي أن ما هو حق وما

هو حقيقي وما نفعله يقبلان التحوّل والتبادل) كما أكد فيكو منذ 1710، منذ الحكمة القديمة جدا للإيطاليين De Sapientia Italorum antiquissima (La très ancienne sagesse des Italiens)، لكن يجب انتظار العلم الجديد Scienzia nuova حتى يوسع هذا المبدأ لتفسير التاريخ.

[92] Cf. Saint Thomas d’Aquin, Somme théologique, I, a. 14, art. 8.

[93] Ernest Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit (2° éd., 1911), Réed. Darmstadt, 1971, Wissenschaftsliche Buchgesellschaft, II, 46-70.

[94] . Hobbes, De Homine, chap. X, 5, trad., Paris, A. Blanchard, 1974; NB: p. 146 : «إن اعتبار الهندسة طرازا لما هو قابل للبرهنة يرجع لإننا نحن الذين نبدع الأشكال».

[95] Id., ibid., p. 147. Cf aussi De Corpore, I, chap. I, § 8.

[96] Cf. par exemple: Hannah Arendt, La condition de l’homme moderne (1958), trad., Paris, Calmann-Lévy, 1961, rééd. 1983, et Le concept d’histoire, in La crise de la culture (1968), trad., Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1972; J. Habermas, Théorie et pratique (1963), trad., Paris, Payot, 1975, t. I, p. 71-108.

* آرنت (حنه) Arendt (Hannah) (1906-1975) فيلسوفة أميركية من أصل ألماني، يعتبر مجال بحثها الأساسي النظرية السياسية واهتمت بشكل خاص بتحليل موضوعات الحداثة، الأنظمة الشمولية، النشاط السياسي، المشكلة اليهودية ووضع الإنسان المعاصر انطلاقا من مفاهيم فلسفية وتاريخية من أهم مؤلفاتها: أصول التوتاليتارية (1951)، وضع الإنسان المعاصر (1958)، أزمة الثقافة (1961)، النظام الشمولي (1972)، حول النزعة المناهضة للسامية (1973). (المترجم)

[97] بالفعل، يبدو وأن نظرية المعرفة لدى فيكو قد تأثرت إلى حد ما بـ هوبز.

[98] Cf. Hannah Arendt, Comréhension et politique (1953), trad. In Esprit, numéro spécial sur Hannah Arendt, 2e éd., Juin 1985, p. 88-101.

[99] Hobbes, Léviathan, trad., Paris, Sirey, 1971, p. 6 :

«بسبب التناظر الموجود بين الأفكار والمشاعر إنسان ما وأفكار ومشاعر إنسان آخر، فأي واحد يتأمل في ذاته سيلاحظ ما يفعل ولماذا يفعل ذلك، عندما يفكر،يعبّر، يستدل، يأمل، يخشى، إلخ.، سيقرأ ويعرف بنفس الكيفية أفكار ومشاعر كل الآخرين في ظل ظروف مشابهة».

[100] .7 .p ,.ibid ,.Id

[101] ,Vrin .J ,Paris ,Hobbes Thomas ,Malherbe Michel .Cf .56-55 .p ,1984

[102] فهذا ما يفسر بأن التصور الهوبزي للحق دائما «دولاني» étatiste [ينتصر لمعنى مد سلطة الدولة] (فالدولة وحدها من تستطيع تحديد الحقوق لكل واحد) و«ليبرالي» liberal (فالحق في الأمن للأفراد هو البداهة الأولى).

[103] لدى هوبز نفسه من جهة أخرى، فإن أولوية الحقوق الذاتية لكل فرد والحقيقة أن الحاكم يتشكّل بواسطة تركيب قوى فردية يؤدي حالا إلى الحد من سلطات الفعلية للحاكم، وهو ما يمنع على الأقل من اعتبار التكنولوجيا الهوبزية وكأنها توتاليتارية [شمولية].

[104] of discourse A ,Tully James ,question cette sur .Cf University Cambridge ,hisadversaries and Locke John ,property .27-22 .p ,1980 ,Press

[105] Vico Giambattista de Vie ,Vico Giambattista in .Trad ,Paris ,Pons Alain Par ,.trad ,textes autres et ,lui-même par écrite .1981 ,Grasset

[106] .p ,Pons d'Alain remarques les .cf ,225 .p ,.ibid ,.Id .199-198

[107] La) sapientia Italorum Antiquissima De le Notamment .(1710) (Italiens des sagesse ancienne très

[108] يتطابق نقد الكوجيتو هذا مع نقد جولينسكس Geulincx (1669-1624)، وحيث تم أن تأثيره على مذهب مالبرانش قد تم تسليط الضوء عليه من قبل مارسيال غيرو Gueroult Martial (Malbranche, .(.n 230 et .n 224 .p ,II .t ,1959 ,Aubier-Montaigne ,Paris

وحول جولينسكس، الذي يمثل وساطة هامة بين التيار ما بعد اليدكارتي ونظريات الحق/الفعل factum verum ، أنظر:

,Paris ,Geulincx d'Arnold L'occasionnalisme ,Lattre de Alain

Das ,Cassirer Ernst que ainsi ,1968 ,Minuit de Editions
.543-532 .p ,I ,.cit .op ,Erkenntnisproblem

[109] هنا معنى التصور القائل بـ «العناية» providentialiste والدوري للتاريخ الذي يدافع عنه العلم الجديد Nuova Scienza La .

[110] Cf. Nuova Scienza, § 179, 314, 394.

* ميشليه (كارل لودفيغ) Michelet (Ludwig Karl) (1893-1801)، فيلسوف ألماني متأثر بهيغل عرف بصفته أحد ممثلي اليسار الهيغيلي وشارك في نشر أعمال هيغل ومن كتبه نذكر: تاريخ مذاهب الفلسفة في ألمانيا من كانط على هيغل (1837)، الفلسفة باعتبارها علم دقيق (18876-1881). (المترجم)

[111] in ,(1868-1858) Historik der Grundriss ,Droysen der Methodologie und Enzykloädie über Vorlesüng ,Historik .1937 ,Munich ,Geschichte

[112] ,(1883) Geisteswissenschaften die in Einleitung ,Dilthey .1942 ,PUF ,Paris ,Sauzin .L Par .trad

[113] .125 .p ,.trad ,.cit .op ,Dilthey

[114] .125 .p ,.ibid ,.Id

[115] .126 .p ,.ibid ,.Id

[116] .140 .p ,.ibid ,.Id

[117] .14-13 .p ,.ibid ,.Id

[118] راجع اليوم نسق فلسفات التاريخ des système Le l’Histoire de philosophies لـ ل. فيري L. Ferry ، الذي يضع بالضبط في المقام الأول النقيضة بين «الأنطولوجيات» العملية والنظرية في فلسفات التاريخ؛ ومن هذا المنطلق، فإن التحليلات العميقة لـ ل. فيري لا تعالج المشكلة المطروحة هنا، والمتعلقة بالذهن Esprit باعتباره واسطة بين الطبيعة والحرية.

[119] .126 .p ,.cit .op ,...Introduction .Cf

[120] متناظرة analogue لكنها ليست متطابقة identique ، لأنه إذا كانت بقيت البنية الثنائية متشابهة لدى فولتير Voltaire ، كوندورسيه Condorcet ، فيخته Fichte أو كارليل Carlyle ، فإن محتوى التعارض يختلف (صراع الطبيعة والعادة، العقل والخرافة، النشاط والخمول، إلخ).

[121] .2 .p ,.ibid ,.Id

[122] Dilthey (De la psychologie comparée), Contribution à l'étude de l'individualité (1895-1896), in Le Monde de l'Esprit (1911), trad. Par M. Remy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, t. I, p. 269.

[123] Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in Gesammelte Schriften, t. VII.

[124] Id., ibid.

[125] Id., ibid.

[126] Id., ibid.

[127] راجع بخصوص هذه النقطة الكتاب الهام لـ جان مارك فيري Jean-Marc Ferry ، هوّية العصر الحديث L'identité de l'âge moderne ، المنشور سنة 1988 لدى أ. فايار A. Fayard .

[128] إن المثال المقدم من قبل ميشليه هنا له دلالة خاصة. بالنظر إلى كونه مترجما لـ فيكو، فإنه يرى في العلم الجديد la science nouvelle أساسا لنزعة إنسانية «بروميثية prométhéen »، مطابقة للتصور «النشيط activiste » للتاريخ الذي يدافع عنه هو نفسه في مقدمة إلى التاريخ الكوني Introduction à l'histoire universelle (1831)، لكنه كذلك حساس إلى نقد النزعة الفردية الديكارتية.

[129] Cf. Introduction..., op. cit., p. 69-70 :

«إن الأنساق تبقى، بينما لا يكون للأفراد إلا بروزا على مسرح الحياة، ثم يتركون المسرح... هذا الارتباط الذي يوحد عناصر العالم الخارجي، عناصرملائمة بمهارة لغايات نسق مثل هذا، للنشاط الحي ولكنها عابرة للأشخاص، ترجع إلى هذه الأنساق طابع الديمومة الخارجية، المستقل عن الأفراد أنفسهم، وطابع الموضوعية الشاملة».

* بوريكو (فرانسوا) (François) Bourricaud (1922-1991)

سوسيولوجي فرنسي، اهم ما ميز مساره العلمي انتقاده لـ بيار بورديو Pierre Bourdieu واعتباره الباحث الفرنسي المختص بامتياز في شخصية تالكوت بارسونز Talcott Parsons وكذا اهتمامه البالغ بدراسات اجتماعية حول أميركا اللاتينية (البيرو)، ساهم بمعية ر. بودون بوضع مفهوم الفاعل العقلي واشترك كذلك معه في تأليف المعجم النقدي لعلم الاجتماع (1982). من مؤلفاته: مبادئ سوسيولوجيا الفعل (1955)، مقدمة لنظرية السلطة (1961)، عودة اليمين (1986). (المترجم)

[130] R. Boudon et F. Bourricaud, Dictionnaire critique de la sociologie, Paris, PUF, 1982, p. 11.

[131] F. A. Hayek, Scientisme et sciences sociales (1952), trad., Paris, Plon, coll.«Recherches en sciences sociales», 1953.

[132] K. R. Popper, Misère de l'historicisme (1944-1945, 1957), trad. De la version parue en 1944-1945 dans Economica, Paris, Plon, coll. «Recherches en sciences humaines», 1956.

* نيسبه (روبير) Nisbet (Robert) (1913-1996) سوسيولوجي أميركي، درس بعدة جامعات أميركية إلى غاية تقاعده سنة 1978 وبعدها أتم مساره العلمي ضمن American Enterprise Institute بواشنطن لفترة تفوق ثماني سنوات ثم طلب منه الرئيس السابق رونالد ريغن أن يرأس Jefferson Lecture in Humanities ، عرف بانتمائه إلى المحافظين والدفاع عن آرائهم من أهم كتبه: الأثر الاجتماعي (1966)، التغير الاجتماعي والتاريخ (1969)، سوسيولوجيا إميل دوركايم (1974)، تاريخ فكرة التقدم (1980). (المترجم)

[133] R. A. Nisbet, La tradition sociologique (1966), trad., Paris, PUF, coll. «Sociologies», 1984.

* تونيز (فرديناند) Tönnies (Ferdinand) عالم اجتماع ألماني (1855-1936) اشتهر بمؤلفه المعنون: الجماعة والمجتمع Gemeinschaft und Gesellschaft المنشور سنة 1887 وفيه ميّز بين الرابط الاجتماعي بين أعضاء الجماعة وأفراد المجتمع حيث يكون الرابط في دائرة الجماعة ( communauté ) من طراز طبيعي وعضوي بينما يكون في دائرة المجتمع ( société ) ما هو موجه نحو هدف. (المترجم)

[134] Cf., par exemple, sur Durkheim, R. Boudon et F. Bourricaud, Dictionnaire..., op. cit., p. 286 :

«يلجأ دوركايم، ضد مبادئه، إلى استفهام فرداني عندما يحاول تفسير لماذا تبدو مراحل الإزدهار الإقتصادي مصحوبة في الغالب بزيادة في نسبة الإنتحار: ولما يلوح في المناخ التفاؤل، فذلك قد يدفع الفرد إلى الرفع من مستوى تطلعاته وهكذا، يتعرض إلى خطر الإحباط».

[135] WL, op. cit., p. 439; trad., p. 345.

[136] Id., ibid., p. 345.

[137] Id., ibid., p. 345.

[138] Cf., outre WL, loc. cit., Economie et société, op. cit., p. 6-7, trad., p. 12 ، حيث يحلل فيبر التمييز بين القانون الذي تعطيه السوسيولوجيا لمفهوم «الدولة» وذلك الذي هو عليه في المنظومة القانونية لزمانه.

[139] Cf., Economie et société, p. 4 :

«بالنسبة لعلم يهتم بمعنى النشاط، فإن "فسّر" تعني من ثم نفس الشيء مثل إدراك المجموع المُعبّر الذي ينتمي، وفقا للمعنى الذاتي المقصود، نشاط قابل للفهم حاليا».

[140] Id., ibid., p. 12.

[141] Id., ibid., p. 7, trad., p. 13-14.

[142] هذا هو الاعتراض الكلاسيكي ضد مونادولوجيا [الذرات الروحية] ليبنتز.

[143] Economie et société, op. cit., p. I, trad., p. 4 :

«إننا نعني بـــ... نشاط "اجتماعي" النشاط الذي، من خلال معناه المقصود بواسطة الفاعل أو الفاعلين، يعود إلى سلوك الآخرين، وبالنظر إليه يتوجه سيره».

[144] إن المشكلة المطروحة من قبل السوسيولوجيا العضوانية ( Economie et société, op. cit., p. 7, trad., p. 13 ) متناظرة بالتحديد، بالمعنى القوي، إلى ما تثيره الوهم التأملي ( cf. supra, Première Section, chap. I, § 2, p. 19-25 )؛ مثل الهيغيليانية، فإن النزعة العضوية تؤدي إلى بديل غير مقبول: وإما إلى استنباط أفعال الأفراد من الكل، أو اعتبار تنوعها من الناحية العلمية من دون فائدة.

[145] Cf. G. Simmel, Les problèmes de la philosophie de l'histoire (5e éd.), trad., Paris, PUF, coll. «sociologies», 1984.

[146] يمكننا القول بأنه إذا كان دلتاي قريبا من فيكو وإلى حد ما من هيغل، فإن ذهن فيبر هو من نفس عائلة هوبز؛ إنه يتميز مع ذلك برفضه للأنثربولوجيا النفعية وبالمعنى الذي يعطيه لتعدد القيم والمصالح الأساسية.

[147] Cf., notamment: Effets pervers et ordre social, Paris, PUF, coll. «Sociologies», 1977, 1979; La place du désordre, Paris, PUF, 1982, coll. «Sociologies», 1984; Dictionnaire de sociologie (avec F. Bourricaud), Paros, PUF, 1982; L'individualisme

méthodologique en sociologie, Commentaire, n° 26, été 1984; L'individualisme en sociologie (entretien), Esprit, n° 11, novembre 1985.

[148] نفكّر على سبيل المثال بطروحات بيار بورديو حول استنساخ التفاوت السوسيو - ثقافي.

[149] Cf., La place du désordre, op. cit., p. 238.

[150] Id., ibid., p. 228, p. 229-230.

[151] Esprit, art. cité, p. 101.

[152] Id., ibid., p. 102.

[153] Cf., Boudon et F. Bourricaud, op. cit., p. 174-176.

[154] إنني أستعير هذه الملاحظة من محاضرة لـ جان مارك فيري Jean-Marc Ferry حول تشكيل الذات من وجهة نظر ترنسندتالية - براغماتية la formation du sujet d'un point de vue transcendantal-pragmatique ، ملقاة بمعهد ريمون آرون في فيفري 1986.

[155] أنظر، أعلاه، القسم الأول، الفصل 2 ، الفقرة الثالثة ص. ص 103 ، 104 .

[156] أنظر، أدناه، القسم الثالث، الفصل 1 ، الفقرة الثالثة.

[157] Cf., Economie et société, op. cit., p. 23 :

«من النادر جدا أن يتجه النشاط، وبالخصوص النشاط الاجتماعي، فقط من خلال هذه أو تلك من كيفيات النشاط».

[158] Cf., Economie et société, p. 12-13, trad., p. 21-22, cf. aussi, Id., ibid., p. 191-192, trad., p. 338-339.

[159] Cf. R. Boudon, Effets pervers et ordre social, op. cit., p. 4.

[160] R. Boudon, F. Bourricaud, Dictionnaire…, op. cit., art. «Tradition», p. 572-574.

[161] Id., ibid., art. «Tradition», p. 575.

[162] Id., ibid., art. «Rationlité», p. 447.

[163] Id., ibid., art. «Utilitarisme», p. 592-593.

[164] Id., ibid., art. «Cultiralisme et culture», p. 133-140.

[165] Id., ibid., art. «Valeurs», p. 604.

[166] Id., ibid., art. «Utilitarisme», p. 591.

[167] Id., ibid., art. «Valeurs», p. 605 :

«من الحقيقي أنه إذا ما قارنا دفعة واحدة "رؤية العالم" البيوريتانية و"رؤية العالم" البراهمانية أو البوذية، فمن المستحيل البرهنة على أن هذه أصح أو أفضل من الأخرى. ومن ثمة يحق لنا استخلاص بأن كلتيهما اعتباطية. لكن إذا تبنينا وجهة نظر تكوينية، سندرك ليس فقط بأنه بالنسبة للمؤرخ وللسوسيولوجي أنهما تكونتا عبر الزمن عن طريق المجابهة مع التناقضات للتجربة الاجتماعية، وهي تعرض بالتدريج، في حين بالنسبة للمؤمن، فإنها تبدو كمطلق، مثل "علبة" من العقائد والمعتقدات أن "تأخذ كما هي أو تترك كما هي"».

[168] «وهو ما لايعني بأن ر. بودون ينفي إمكانية الخيار الذي يفرض نفسه وكأنه مطلقيات» (Id., ibid., art. cit., loc. cit.) .

[169] Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Tübingen, Mohr, 1947; trad., Paris, Plon, coll. «Recherches en sciences humaines», 1967, p. 14-15.

[170] Id., ibid., trad., p. 234-235.

[171] Id., ibid., p. 109, trad., p. 249-250.

* (تريفور (روبير) Trevor (Roper) (1914-2003) مؤرخ بريطاني، كرس جزءا هاما من أعماله لتاريخ إنغلترا الحديثة ويعد من المؤرخين المختصين في المرحلة النازية. تعتبر أفكاره من بين جملة الآراء التي نافست مواقف فيبر لا سيما ما تعلق منها بالآثار الديموغرافية والاقتصادية المناهضة للإصلاح. من مؤلفاته: آخر أيام هتلر (1947) الدين، الإصلاح والتغير الاجتماعي (1972)، التاريخ والهجرة (1980). (المترجم)

[172] H. R. Trevor Roper, Religion, réforme et évolution sociale, in De la Réforme aux Lumières, trad., Paris, Gallimard, «Bibl. des histoires», 1972, p. 44-88, NB: p. 72.

[173] R. Boudon, La place du désordre, op. cit., p. 158-161.

[174] رفض الأرمن بالتحديد المذهب الكالفيني في الجبرية، وحيث نعلم أهميتها في برهنة فيبر.

[175] R. Boudon, La place du désordre, op. cit., p. 161.

[176] Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde, op. cit.

[177] أنظر أعلاه، ص. ص 89-91 .

[178] Economie et société, op. cit., p. 4, trad., p. 8-9.

[179] Id., ibid., p. 4, trad., p. 9.

[180] أنظر أعلاه القسم الأول الفصل الثاني ص. ص. 108-115.

[181] أنظر أعلاه ص. ص. 87-91.

[182] Max Weber, WL, op. cit., p. I0I; trad., p. 334.

[183] Cf. Martial Gueroult, Leibniz, Dynamique et métaphysique, Paris, 2e éd., Aubier, 1967, p. 208.

[184] «نحن لسنا إمبريقيين إلا في ثلاثة أرباع أفعالنا» Leibniz, Monadologie, § 28: .

[185] أنظر أعلاه ص. ص. 150-152.

[186] Max Weber, WL, op. cit., p. 431; trad., P. 332-333.

[187] Id., ibid., p. 434, trad., p. 337.

[188] Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, op. cit., p. 505.

[189] Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, op. cit., p. 505.

راجع حول هذه النقطة أعمال مارسيل غوشيه Marcel Gauchet وغلاديس سوين Gladys Swain

(Gladys Swain, Le sujet de la folie, Toulouse, Privat, 1977; Marcel Gauchet et Gladys Swain, La pratique de l'esprit humain, Gallimard, «Bibl. des sciences humaines», 1980) وكذلك ملاحظاتي في الدراسة النقدية المخصصة لهما: (Philippe Raynaud, La folie à l'âge démocratique, in Esprit, n° I I, novembre 1983).

[190] Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie, Tübingen, Mohr, 1922-1923, I, p. 237-268, NB: p. 240 sq.

[191] إذن ليس من الصحيح تماما القول، مثلما فعل ر. بودون R. Boudhon وف. بوريكو F. Bourricaud في القاموس (Dictionnaire..., art. «Action», op. cit., p. 7) بأن «الفهم الفيبيري ليست له أية صلة بالمسعى "التأويلي" [الهيرمينوطيقي]». إن ما يتيح هذه الصياغة، هو أنه، منذ دلتاي (الذي أدرك زد على ذلك، في نهاية حياته، صعوبات هذا

الموقف)، نخلط في الغالب المنهج التأويلي مع واحدة من صوره: الفهم «المطابق للآخر» (الذي يتطلب، كما يقول بذلك ر. بودون وف. بوريكو، «إبستيمولوجيا حدسية»)؛ لكن يمكننا اعتبار أيضا بأن ما هو مبدأ تطور الفلسفة النقدية للتاريخ (مثلما، كان سابقا، من إعادة تشييد فيكو لفكرة «الفعل الحقيقي factum verum »)، هو بالتحديد الالتقاء بين التفكير حول التناهي البشري والبحث عن منهج لمعرفة غير مباشرة للوقائع الإنسانية، الذي يتضمن اختراع إجراءات التحكم والنقد العقلي القريبين مما تستخدمه علوم الطبيعة. بتركه «الإبستيمولوجيا الحدسية» لـ دلتاي، طور فيبر في الواقع واحدة من النزعات الثابتة للهيرمينوطيقا الحديثة ولأثر علوم الذهن.

[192] نعثر على عرض صارم للاختلافات بين نيتشه والأثر التأويلي في نص ميشال فوكو:

in ,l'histoire et généalogie la ,Nietzsche :Foucault Michel ,1971 ,PUF ,Paris ,(collectif ouvrage) Hyppolite Jean à Hommage .170-168 .p :NB ,172-145 .p

[193] Cf. Max Weber, Economie et société, op. cit., p. 1, ,trad., p. 4 ؛ («إننا نعني) بنشاط "اجتماعي"، النشاط الذي، من خلال معناه المقصود بواسطة الفاعل أو الفاعلين يرجع إلى سلوك الآخرين، وبالنظر إليه يتجه تطوره».

[194] أنظر أعلاه ص. ص. 107-115.

* النمذجة أو النموذجية typologie ، علم وصفي للأنماط المختلفة أو هي معرفة بالنماذج البشرية (خاصة الطبائع أو السلوكات) ينظر فيها من جهة العلاقة بين الطبائع العضوية والذهنية ومن ثم يتم تصنيفها على هذا الأساس أو باختيار أسس أخرى في التصنيف النموذجي. (المترجم)

[195] .23-22 .p ,.trad ;13-12 .p ,société et Economie

[196] أنظر أعلاه ص. ص. 156-163.

[197] أستعيد هنا، تحت صيغة معدلة قليلا ومطورة، تحليلات من دراستي حول الإقتصاد والمجتمع société et Economie

Dictionnaire ,(.éd) Pisier .E ,Duhamel .O ,Châtelet .F in) .paraître à ,PUF ,Paris ,politiques œuvres des

[198] .4 .p ,.trad ;1 .p ,.cit .op ,société et Economie

[199] .21-20 .p ,.trad ;12-11 .p ,.ibid ,.Id

[200] بما أن الأمر يتعلق بالأنماط المثالية، فمن الطبيعي أن يكون

الواقع أكثر ثراء من النمذجة؛ فهذه الأخيرة لا تستمد شرعيتها إلا من خلال قوتها الاستكشافية، التي يتم التحقق منها عندما نقارن النشاط الواقعي بأنماط النشاط.

[201] Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, op. cit., p. 500.

[202] Economie et société, op. cit., p. 12; trad., p. 22-23.

[203] Cf. les analyses de l’éthique de la conviction, dans la conférence sur «Le métier et la vocation de politique».

[204] Economie et société, op. cit., p. 12; trad., p. 22.

[205] Id., ibid., p. 12; trad., p. 22.

[206] يضاف لهذا السبب أن فيبر يتحدث هنا مميزا «السلوك» comportement عن «الفعل» action .

[207] Economie et société, op. cit., loc. cit.

[208] Ferdinand Tönnies, Communauté et société (1887), trad., Paris, Retz, coll. «Les classiques des sciences humaines», 1977.

[209] F. Tönnies, op. cit., p. 80.

[210] بهذا المعنى، فإن اهتمامات تونيز Tönnies يمكنها أن تتقارب مع تلك الخاصة بـ دوركايم Durkheim وبولاني Polanyi ؛ حول الاختلافات بين تفسيره للاشتراكية وتفسير فيبر، راجع: أدناه «عقلنة الهيمنة؟ cf. infra, «Rationaliser la domination?

* ارتأينا أن نصطلح على communalisation (وهو ليس له لفظ مقابل في العربية) بالاجتماع العفوي لأن انخراط الفرد في الجماعة يكون على أساس وجداني كما يقول بذلك تونيز وفيبر فهو يندمج ضمن الجماعة communauté التي يكون لديه شعور الانتماء إليها. (المترجم)

* * جعلنا المقابل لمصطلح sociation لفظ الاجتماع الواعي لأنه يشير إلى المظهر العقلي في اشتراك الأفراد في تعاقد أو اتفاق وهو يقوم على المصلحة التي يعمل العقل الآداتي على حسابها. (المترجم)

[211] Max Weber, op. cit., p. 21; trad., p. 41.

[212] لاحظ فيبر بهذا الصدد: «تذكرنا مصطلحاتنا بالتمييز الذي وضعه تونيز في مؤلفه الأساسي، Gesellschaft und Gemmeinschaft . والحقيقة أن تونيز قد أعطاه في الحال، لغايات خاصة به، محتوى نوعي

أكبر بكثير من كونه مفيد بالنسبة إلى غاياتنا الخاصة» (op. cit., loc. cit.)

[213] R. Boudon et F. Bourricaud, Dictionnaire..., op. cit., art. «Communauté», p. 75.

[214] يمكننا بهذا أن نقرأ جيدا رواية ماريو بيزو Mario Puzo ، العرّاب Le Parrain ، وكأنها محاولة في سوسيولوجيا فهمية لتجمع «كلياني».

[215] F. Tönnies, op. cit., Livre II: «Volonté organique et volonté réfléchie».

[216] Id., ibid., p. 126.

[217] Cf. Economie et société, op. cit., p. 130-131; trad., p. 232-233 :

«إننا نصف هيمنة بأنها تقليدية عندما تستند شرعيتها، وتكون مسلم بها هكذا، على الطابع المقدس للأحكام المتوارثة بفعل الزمن ("موجودة منذ الأزل") وسلطات القائد (...). في النموذج المحض للهيمنة التقليدية يكون من المستحيل "خلق" قصديا، بواسطة القانون، حق أو مبادئ إدارية جديدة...».

[218] إن وضعية العقلانية في القيمة هنا غامضة. بالنظر إلى أن«القيم» مُدركة باعتبارها مفروضة بواسطة التقليد، فإن الفعل العقلي في القيمة يتطابق مع الفعل التقليدي ويصبغ زمانيا بمرجعية الماضي؛ بالقياس إلى أنها تتأسس على المطلق (المتعالي في حالة الديانات السماوية أو «العقلي» كما هو في الإيديولوجيات المنحدرة من الحق الطبيعي الحديث) إنها تستلزم على العكس دائما تثمينا معينا للتجديد، وهو ما يقرّبها من العقلانية الآداتية.

[219] كما هو الشأن بالنسبة للجماعات الدينية أو الصوفية القائمة على الهبة اللدّنية أو على النبوءة.

[220] بهذا المعنى، وخلافا لما توحي به الصورة التي يقدمها تونيز عن الاقتصاد والزراعة «الجماعوية»، فليس هناك أية جماعة تتفق على مكانة ما للنشاط العقلي أو لـ «الإرادة المتبصّرة» [الوعية]. ومن جهة أخرى يجدر التذكير، من وجهة نظر الذات الفاعلة، بأن السحر نفسه يمكن جيدا أن يفهم بوصفه شكلا للفعل «العقلي».

[221] حيث، كما سنرى، أهمية عمل فيبر بالنسبة إلى الاتجاه الذي يمتد من لوكاتش Lukács إلى الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت l’Ecole de Francfort .

[222] أنظر، على سبيل المثال، في الديانات المُوحّدة اليهودية والمسيحية، مواضيع التحالف والإيمان الشخصي.

[223] Pierre Clastres, La société contre l’Etat, Paris, Ed. de Minuit, coll. «Critique», 1974.

[224] أنظر بحث مارسيل غوشيه Marcel Gauchet ، وهو زد على ذلك تحت عنوان «فيبيري»، نزع السحر عن العالم Le désenchantement du monde, op. cit.

[225] راجع ضمن بيبليوغرافيا معتبرة لأعمال كل من:

ج.- ب. فرنان (J.- P. Vernant, Les origines de la pensée grecque, Paris, PUF, coll. «Mythes et religions», 1962).

م. إ. فينلي (M. I. Finley, L’invention de la politique, Flammarion, Nouvelle Biblio. Scientifique, 1985), وكذا تحليلات س. كاستورياديس (C. Castoriadis, La polis grecque et la création de la démocratie, in Domaines de l’homme (Les carrefours du labyrinthe, II), paris, Le Seuil, coll.«Empreintes», 1986).

[226] Rogers Brubaker, The limits of rationality, An Essay on the social and Moral Thought of Max Weber, London, George Allen & Unwin, 1984, p. 105-106.

[227] Cf., par exemple, WL, op. cit., p. 132-134.

[228] R. Brubaker, op. cit., loc. cit.

* فضلنا ترجمة مصطلح.. bureaucratization بـ البرقرطة لاعتبارين اثنين أولا تفاديا لاستعمال جملة أو عبارة بأكملها عند يرد المصطلح فقمنا بنحت اللفظة التي وضعنا وثانيا لأن الكلمة أصلا عندما ترد كاسم أي بيروقراطية وهي ليست عربية نتداولها كما هي وليس هناك من حرج في استخدامها بل باتت معروفة ومشاعة كتابة ونطقا. وإذا كانت البيروقراطية تعني تسلط الدواوين الإدارية والحكومية وهيمنتها على سياسة الدولة فإن البرقرطة هنا هي العملية أو الإجراء الذي تتم به هذه الهيمنة المقصودة من أجل تحكم أكبر للدولة والإدارة على مجمل الجسم والنسيج الاجتماعي. (المترجم)

[229] J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Francfort, Surkhamp, 1981, II, p. 262-298.

[230] Id., ibid., II, p. 264-272.

[231] Id., ibid., I, p. 275-276.

[232] يضيف هابرماس إلى النمذجة الفيبرية، الميتافيزيقا الإغريقية، بغية توسيع فهم إجراء العقلنة، مع الأخذ بالحسبان عناصره المعرفية وليس الأخلاقية فحسب.

[233] Id., ibid., I, p. 284.

[234] أنظر أدناه جدول منطق تطور صور العالم الذي أستعيره من نظرية الفعل التواصلي.
Théorie de l'action communicationnelle

[235] حول هذا التمييز راجع: Raison et légitimité (1973), trad., Paris, Payot, 1978, p. 24-25.

[236] J.-M. Ferry, Habermas et le modèle de la discussion, in Information sur les sciences sociales, Londres, Sage, vol. 25, n° 1, 1985, p. 29-52.

[237] Id., ibid., p. 37-38.

[238] إذا كان كل من ر. بودون وف. بوريكو، وقد أضفيا طابعا نسبيا إلى أقصى درجة على تمييزات فيبر (بين العقلانية والتقليد، بين المصالح والقيم، إلخ)، فإنهما عكسيا يسعيان إلى عطف منطق التطور على الحركية [الديناميكية]، وإلى نقل ما يخص التاريخ الكوني، لدى فيبر، إلى مرتبة ثانوية.

[239] Cf. notamment: Zwischenbetrachtung Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung (1915), in Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 5e Aufl., Tübingen, Mohr, 1963; trad.: Parenthèse théorique: le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés, in Archives des sciences sociales des religions, Paris, Ed. du CNRS, janvier-mars 1986, n° 61-1.

[240] لا يصاحب تقبل القيم الحديثة من طرف المعتقدين بالضرورة انحطاط الوعي الديني؛ بالمقابل، فإننا نشهد على انهيار متزامن للدفاع عن الدين apologétique لدى المؤمنين والمجادلة المناهضة للدين la polémique antireligieuse لدى غير المؤمنين.

[241] لقد حاولت أنا نفسي تبيان كيف أن نموذجا من هذا النمط يمكنه جدا أن يعرض بعض ملامح تطور اللاهوت الحديث (Foi et raison

au XXe siècle. Remarques sur l'œuvre de karl barth, in Esprit, n° 4-5, avril-mai 1986).

[242] L'éthique protestante..., op. cit., p. 203; trad., p. 249.

[243] Economie et société, op. cit., p. 188; trad., p. 333.

[244] Op. cit., loc. cit.

[245] يتحدث فيبر، بدلالة عميقة، عن «الحدس» وعن «الإلهام» باعتبارهما من «التأثيرات الأساسية القادرة على تجاوز خمول المألوف» (op. cit., loc. cit.).

[246] Economie et société, op. cit., p. 188; trad., p. 333.

[247] حول أهمية النموذج الفينومونولوجي الهيدغيري لفسلفة التاريخ، راجع:
Luc Ferry, Le système des philosophies de l'histoire, op. cit.

[248] Luc Ferry, op. cit., p. 31.

[249] أنظر أعلاه القسم الأول ص. ص. 49-52.

[250] Alfred Schutz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Wien, 1932; Collected papers, vol. I, La Haye, Martinus Nijhoff, 1962.

[251] Op. cit., Paris, Ed. du Seuil, coll. «Esprit», 1975.

[252] Op. cit., chap. VII: «Les significations imaginaires sociales», p. 457-498.

[253] في الواقع، لم تعد المشكلة تتعلق فحسب بحدود قدرتنا على المعرفة، وإنما بتلك الخاصة بالوقائع الاجتماعية، نفسها، التي تتجاوز أطر «العقل» La Raison .

[254] Economie et société, op. cit., p. 155-157; trad., p. 274-275.

[255] Id., ibid., p. 142; trad., p. 252.

[256] بالطبع فالأمر هنا يتعلق بحالة... قدمها الأثر وكما وجدت في«المراحل ما قبل عقلانية»؛ وحالما نلج عالما في طريق العقلنة، فمن الجلّي بأن مغزى التقليد يتبدل، وأن بعض التقاليد يمكنها هي ذاتها أن تميل في اتجاه العقلانية، في القيمة أو في الغائية.

[257] من هنا تنبع الأهمية، في السوسيولوجيا الفيبيرية، لتقنيات التقشف والعقلنة المنهجية للتعليم.

* مومسون (تيودور) Mommsen (Theodor) (1817-1903)، مؤرخ ألماني أحد المختصين الكبار في تاريخ روما حاز على جائزة نوبل للآداب عام 1902 وترك عملا في غاية الأهمية حول التاريخ الروماني في جزأين. (المترجم)

[258] W. Mommsen, Max Weber et la politique allemande, 1890-1920, trad., Paris, PUF, coll. «Sociologies», 1986.

[259] Cf. notamment: E. Fleischmann, De Weber à Nietzsche, Archives européennes de sociologie, vol. 5, 1964, 2, p. 190-238.

[260] G. Lukács, La destruction de la raison (1954), trad., Paris, L'Arche, t. II, p. 187 sq.

[261] R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique, op. cit., p. 555.

[262] M. Weber, Economie et société, op. cit., p. 124, trad., p. 221.

[263] أستعيد هنا، بصورة معدلة طفيفة ومزيدة، تحليلا كنت قد قدمته في دراستي ذكرتها سابقا حول كتاب فيبر الإقتصاد والمجتمع Economie et société ضمن ( in F. Chatelet, O. Duhamel, E. Pisier, Dictionnaire des œuvres politiques, op. cit. ).

[264] R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique, op. cit., p. 558 sq.

[265] M. Weber, Economie et société, op. cit., p. 124, trad., p. 222.

[266] Ibid.

[267] Id., ibid., p. 19, trad., p. 36.

[268] R. Aron, op. cit., p. 559.

[269] M. Weber, op. cit., loc. cit.

[270] Id., ibid., p. 125, trad., p. 223.

[271] Id., ibid., p. 19, trad., p. 36.

[272] على العكس، فإن الثورات التي أفرزتها قطيعة السلطات السياسية مع التقليد تحاول تحويل النشاط التقليدي إلى نشاط عقلي في القيمة.

[273] أي أساسا إلى مختلف الصيغ إيديولوجيا «حقوق الإنسان».

[274] Cf. notamment Economie et société, op. cit., p. 130, trad., p. 231 et p. 567 sq.

[275] بخصوص العلاقات بين ميشالس وفيبر، أنظر مومسن Mommsen ( op. cit., p.,trad. 147 sq ).

[276] في الاقتصاد والمجتمع Société et Econnmie (p. 2, trad., p. 5) يذكر فيبر حقوق الإنسان كمثال على «تعصب العقلانية القصوى».

[277] Politik als Beruf, trad. in Le savant et le politique, op. cit.

[278] Id., ibid., p. 176.

[279] Id., ibid., p. 177.

[280] Id., ibid., p. 178 :

«إن الإقتضاءات اللا - كونية لقسم الجبل، تحت صورة محضة لأخلاق القناعة، وكذا القانون الطبيعي المسيحي باعتباره كاقتضاء مطلق مبني على هذا المذهب، قد حافظت على قوتها الثورية وعاودت في كل مرة الظهور على السطح بكل غضبها في جميع مراحل التقلبات الاجتماعية».

[281] Id., ibid., NB: p. 178 :

«ليس هو غياب الإيمان الحديث، المتحدّر من عبادة النهضة للأبطال، هو ما أثار مشكلة الأخلاق السياسية».

[282] R. Nisbet, La tradition sociologique (1966), trad., Paris, PUF, coll. «Sociologies», 1984.

[283] Economie et société, op. cit., chap. VII, trad., Paris, PUF, coll. «Recherches politiques», 1986.

[284] Economie et société, op. cit., chap. IX.

* دمقرطة democratisation تفيد عملية أو إجراء نشر الديمقراطية (المذهب الديمقراطي) في أوساط الناس والمجتمعات في صيغته النظرية والعملية والمقصود من الناحية السياسية وضع الأشياء في متناول الشعب أو على الأقل لدى جزء كبير منه. (المترجم)

[285] Cf. Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, op. cit., p. 568 :

«لا ينكر (فيبر) ضرورة الدستور، دولة القانون ( Rechtstaat )، قيمة الحريات الشخصية، ربما كان ميالا بالخصوص، كرجل في القرن التاسع

عشر، إلى الاعتقاد نهائيا بضمان هذه الفتوحات الهشة للحضارة السياسية».

[286] حول هذه النقطة، أنظر مقدمة Introduction ج. غروسكلود J. Groscloaude ، وكذا التمهيد الذي وضعته للترجمة الفرنسية لسوسيولوجيا الحق وقد سبق ذكره Sociologie du droit, op. cit. .

* لوكاتش (جورج أو يورغي) György ou Georg) Lukács) (1885-1971) فيلسوف وعالم اجتماع وناقد أدبي مجري ذو نزعة ماركسية ساهم في بلورة فكرة الوعي الطبقي بوصفه وعيا بالتناقضات التي تكون ضحيتها الطبقة الشغيلة (البروليتاريا) وساهم أيضا في وضع أسس الاستيطيقا الماركسية بتطبيق أفكاره على كبار الروائيين أمثال: تولستوي، زولا، ديكنز، توماس مان، بلزاك، ستندال، غوته وآخرين. من أبرز كتاباته: نظرية الرواية (1920)، التاريخ والوعي الطبقي (1923)، الرواية التاريخية (1949)، تحطيم العقل (1954)، خصوصية علم الجمال (1965). (المترجم)

[287] Cf. notamment: Histoire et conscience de classe (1923), trad., Paris, Ed. de Minuit, coll. «Arguments», 1960, NB: p. 125-133.

[288] Cf. La société bureaucratique, Paris, IGE, coll. «10-18», 2 vol., 1973 et surtout Le régime de la Russie, in Esprit juillet-août 1978, repris in Domaines de l'homme, op. cit., p. 175-200.

[289] Economie et société, op. cit., p. 565 sq.

[290] Id., ibid., p. 499.

[291] Id., ibid., p. 499.

[292] Id., ibid., p. 499 -500.

إن الفكرة التي تقول بأن العمل هو الأصل الحقيقي الوحيد للملكية لها من جهة أخرى أصل «ليبرالي» و، علاوة على ذلك، فعند لوك نفسه، يمكنها أن تؤول بشكل كبير بمعنى «ضد رأسمالي». وراجع حول هذه النقطة:

cf. sur ce point: J. Tully, A discourse on property, John Locke and his adversaries, op. cit., et mon étude sur les Deux traités du gouvernement civil de Locke, in F. Chatelet, O. Duhamel, E. Pisier, Dictionnaire des œuvres politiques, op. cit.).

[293] كل منهما، بالفعل، يضع في المقام الأول جدلية dialectique

الحداثة.

[294] إن كتاب ك. بولاني التحول الكبير (1944) يقع في نظري ضمن نفس التقليد.

,Paris .trad) (1944) transformation grande La ,Polanyi .K ,Gallimard «Biblio. des sciences humaines», 1983).

[295] .503-501 .p ,.cit .op ,société et Economie

[296] .389-387 .p ,.ibid ,.Id

[297] في درسه الإفتتاحي بفريبورغ (1895)، يدافع هكذا عن شرعية النزعة القومية الألمانية، وينتقد الاتجاهات التي تختزل السياسة في الإقتصاد (بإخضاع الأهداف السياسية إلى تكاثر الأجيال القادمة) أو إلى الأخلاق (بوضع الأهداف الإنسانية في المقام الأول). هذه المواضيع سيعيد طرحها فيما كارل شميت.

* توكفيل (ألكسيس دو) Toqueville (De Alexis) (1859-1805) كاتب، مؤرّخ ومفكر سياسي اهتم في تحليلاته بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية وبشكل خاص بتطور الديمقراطيات الغربية. من أبرز آثاره الفكرية: حول النظام العقابي في أميركا وإمكانية تطبيقه في فرنسا (1833) عن الديمقراطية في أميركا (1835-1840)، النظام القديم والثورة (1856). (المترجم)

[298] .sq 568 .p ,.cit .op ,société et Economie

[299] et politique la de Scientifisation :notamment .Cf comme science la et technique La in ,(1963) publique opinion légitimité et Raison et (1973 ,Gallimard ,Paris ,.trad) idéologie ,Ferry Jean-Marc :que ainsi ,(1973 ,Payot ,Paris ,.trad) Raison in ,raisonnable politique ou rationnelle Administration .63 °n ,présente

[300] .68 .p ,.cit .op ,Ferry Jean-Marc

* نزعة الحسم أو النزعة القرارية décisionnisme هي صفة العزم والحسم عند من يختصر فترة المداولة الفكرية ويتمسك بما يتخذ من قرار وهي بهذا أقرب ما تكون إلى الدوغماطيقية معرفيا أو أنها دوغماطيقية إرادية تجد سندها الكبير في السياسة كما أقر بذلك كارل شميت (في كتابه التيولوجيا السياسية الجز الأول) حينما طرح السؤال من صاحب السيادة ومن يسود في الدولة Qui règne dans un état؟ اعتبر أن النزعة

القرارية من حيث هي حسب ما يشاع مقابلة للنزعة المعيارية والسيادة تعود لمن يتخذ القرار في الوضعية الاستثنائية. (المترجم)

[301] لا يستطيع أيا كان الدفاع عن نسق للقيم انطلاقا من مجرد مسلمة عن الأصالة: فحكم القيمة ينشد على الدوام الحقيقة.

[302] Introduction aux conférences sur Le savant et le politique, op. cit., p. 51.

[303] هذه واحدة من النقاط المشتركة للانتقادات الليبرالية المتطرفة للدولة الاجتماعية وبتقليد ماركسي ما (الذي لا يزال هابرماس وفيا له في الفضاء العمومي l'Espace public (trad., Paris, Payot, 1978) أن تفسر التحولات في الدولة الاجتماعية الحديثة بوصفها مبنية على قطيعة تامة مع مصادرات العقل البرجوازي (فهابرماس يتحدث حتى عن «تجديد إقطاع المجتمع [إعادة الإقطاع من جديد إلى المجتمع] reféodalisation de la société »)؛ وإذا ما ستبعدنا هذا التفسير من حاضرنا السياسي، فيتوجب بالطبع التسليم بضرورة مراجعة طروحات الأنوار.

[304] Dans une série d'articles de la Frankfurter Zeitung (juin à septembre 1917) repris in Gesammelte politische Schriften, 2e éd., op. cit.

[305] Cf. R. Aron, op. cit., p. 40 :

«إذا اعتبر كل ما هو ليس حقيقة علمية اعتباطي، فإن الحقيقة العلمية ذاتها تكون موضوع أفضلية، وهي كذلك ليست مؤسسة بالقدر الكافي كأفضلية مضادة مثلما هو الحال بالنسبة للأساطير أو للقيم الحيوية».

[306] إنه بالأحرى لهذا السبب في التيارات النيتشوية المعاصرة، لدى ميشال فوكو Michel Foucault أو بول فيين Paul Veyne ، حيث يكف النقد العقلانية التاريخية مع كل حذر لـ فيبر ويعود إلى الصيغة «لا وجود لوقائع، بل فقط تأويلات».

[307] R. Aron, op. cit., p. 40

[308] اسمح لنفسي بالإحالة حول هذه النقطة إلى مقالي من ماكس فيبر إلى ريمون آرون:

De Max Weber à Raymond Aron; Epistémologie des sciences sociales et rationalisme critique, in Commentaire, n°s 28-29, op. cit., NB: p. 220-221.

[309] Cf. Introduction…, op. cit., p. 48-51.

[310] أنظر أعلاه ص. ص. 230-233.

[311] Cf. Le savant et le politique, op. cit., p. 178-179.

قد نتساءل هنا إذا كان ما يقدمه ليو شتراوس من تفسير عن مكيافيللي لا ينطلق من مشروع واعي بالبرهنة، ضد فيبر، بأن السياسة الحديثة، التي تقطع صلتها في الوقت نفسه مع الحق الطبيعي ومع النماذج المسيحية، وبعيدا في التعبير عن الضرورة العقلية، يترجم اختيارًا متبصرًا.

[312] R. Aron, Introduction…, op. cit., p. 51.

[313] J. Habermas, Raison et légitimité (1973), trad., Paris, Patot, coll. «Critique de la politique», 1978, NB: p. 136-153.

[314] ينبغي أن نشير إلى أن أغلب كبار الحقوقيين الجرمانيين في بداية القرن [بداية القرن العشرين] ينطلقون، في نظرية الدولة، من إشكالية لنموذج هوبزي [نسبة إلى الفيلسوف الإنغليزي توماس هوبز].

[315] Cf. notamment, Le savant et le politique, op. cit., trad., p. 99-101 et W. L. op. cit., p. 463-464, trad., p. 382-384.

[316] على سبيل المثال، بالتمييز بين السياسة الداخلية والعلاقات الخارجية.

[317] Cf. notamment Le concept de politique (1932), trad., Paris, Calman-Lévy, coll. «l'Esprit de Liberté».

[318] من النحية الفلسفية فحسب فيما يخص ماكس فيبر، فلم يتوقف أبدا في الدفاع عما هو موجود من المؤسسات الديمقراطية في ألمانيا إبان عصره.

[319] راجع على سبيل المثال مدح الحرب ضمن خطاب حول العلوم والفنون Discours sur les sciences et les arts ، وعلى العموم، الدفاع عن «النزعة الوطنية Patriotisme » ضد «نزعة المواطنة العالمية cosmopolitisme » .

[320] Cf. en particulier Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel (1802), trad., Paris, J. Vrin, 1972, p. 53-55, et Principes de la philosophie du droit (1821), § 234-239, trad., Paris, J. Vrin, 1975, p. 324-328.

[321] Le savant et le politique, op. cit., trad., p. 166-185.

[322] Id., ibid., p. 183.

[323] Id., ibid., p. 183.

[324] Id., ibid., p. 1170-171.

[325] طرحت المشكلة بحدة خاصة، منذ نجاح نزعة السلم [المسالمة pacifisme ] لدى تولستوي، نجد تحليلا مثيرا لهذه المشكلة في كتاب آلان بزنسون تزييف الخير Alain Besançon, La falsification du Bien, Paris, Julliard, coll. Commentaire, 1985 .

[326] Le savant et le politique, op. cit., trad., p. 174.

[327] من وجهة نظر الأرثودوكسية المسيحية نفسها، إذا ماعتبرنا التحول الإيديولوجي للدين وكأنه «هرطقي hérétique »، فهذا يستلزم أيضا بأن الدين يرتكز أولا على إثبات أحادي لبعض مظاهر المسيحية.

[328] Value-Neutrality and Ethic of Responsbility, in Wolfgang Schluchter et Günther Roth, Max Weber's Vision of History, Berkeley- Los Angeles- London, University of California Press, p. 86-92.

[329] أنظر أعلاه ص. ص. 247-249.

[330] L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, op. cit., p. 203, trad., p. 249-250.

[331] Id. ibid., p. 204, trad., p. 251.

[332] J.-M. Vincent, op. cit., p. 168-169 n.

[333] Hegel, Science de la logique, II, La logique subjective ou doctrine du concept (1816), Darmstadt, F. Meiner, p. 398, trad. (ici modifiée), Paris, Aubier-Montaigne, «Bibl. philosophique», p. 263.

[334] Id. ibid., p. 398, trad., p. 263.

[335] هوركهايمر Horkheimer وماركوز Marcuse على وجه الخصوص.

[336] Cf. notamment: Première philosophie de l'esprit (1803-1804), trad., Paris, PUF, coll. «Epiméthée», 1969 et Principes de la philosophie du droit, op. cit., § 198, p. 224.

[337] مثلما رأى ذلك ريمون آرون Raymond Aron ، حتى قبل آبل Apel وهابرماس Habermas .

[338] أنظر أعلاه ص. ص. 197-199.

[339] فهذا بالأحرى ما أكد عليه نيتشه نفسه؛ وبناء عليه، فكل دفاع عن «الذات» (للفرد الأصيل) الذي يطمح إلى تجاوز فكرة العقل يعرض نفسه لنقد عقلاني من هذا النمط. هذه البرهنة، مبينة من قبل هوركهايمر Horkheimer ضمن العقل والحفاظ على الذات Raison et conservation de soi (op. cit.)، توجد على سبيل المثال، بصرامة خاصة، في الانتقادات التي يوجهها ل. فيري L. Ferry وأ. رينو A. Renaut إلى التعابير «النيتشوية» للنزعة الفردية المعاصرة (La pensée 68, op. cit.).

[340] أنظر أعلاه ص. ص. 253-258.

[341] تبدو هذه الفكرة من جهة أخرى ضمن سياق نقد طروحات ماركوز Marcuse، التي تعبّر بالضبط عن ترجمة ضد فيبيرية؛ أنظر على وجه الخصوص، La technique et la science comme idéologie (1968), in la technique et la science comme idéologie, op. cit.

[342] إن عمل هابرماس بقدر ما هو إذن امتداد فهو نقد لعمل فيبر أنظر أعلاه ص. ص. 156-168.

[343] Cf. Theorie des Kommunikativen Handelns, op. cit., I, p. 367-452. إن أصل نمذجة هابرماس يوجد في التمييزات المدرجة من قبل هيغل الشاب للبرهنة على عدم قابلية العلاقة بالذات («التمثل») والعلاقة البين ذاتية («التفاعل»)الاختزال إلى علاقة الإنسان الآداتية إلى الطبيعة: (Cf. J. Habermas, Travail et interaction. Remarques sur la Philosophie de l'Esprit de Hegel à Iéna (1967), in La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 163-211). ففي نصوصه اللاحقة يقترح هابرماس نمذجة أكثر تعقيدا: «النشاط الإستراتيجي» يقترب من«النشاط الآداتي» بالنظر إلى أنه «موجه نحو النجاح» وليس صوب التفاهم البين ذاتي، لكنه أيضا هو، مثل «النشاط التواصلي»،«نشاط» اجتماعي، يستوجب فهما معينا لدوافع الذوات الأخرى.

[344] يستطيع فقط، وإلا عثرنا على التطابق الهيغيلي للواقعي والعقلي.

[345] Theorie des Kommunikativen Handelns, op. cit., I, p. 532-533.

[346] أنظر أعلاه ص. ص. 253-258.

[347] Economie et société, op. cit., p. 198, trad., p. 350.

[348] Cf., par exemple, Economie et société, op. cit., p.

128-129, trad., p. 229-231.

[349] Id., ibid., p. 59-60, trad., p. 109-110.

[350] Cf. M.-J. Vincent, op. cit., chap. VI.

[351] أنظر أعلاه ص. ص. 252-257.

[352] Cf. Economie et société, op. cit., p. 44-45, trad., p. 87-88.

[353] منذ سان - سيمون Saint-Simon ، تقدم من جهة أخرى جزء هام من الاشتراكية الحديثة بوصفه استمرارًا للعقلنة التي بدأت عن طريق الرأسمالية.

[354] Economie et société, op. cit., p. 567-568.

[355] Id. ibid., p. 129-130, trad., p. 231.

[356] Cf., par exemple, De la démocratie en Amérique, Paris, Gallimard, 1961, t. II, p. 250-255.

[357] Economie et société, op. cit., p. 44-45, trad., p. 87-88.

[358] Id. ibid., p. 568.

[359] Id. ibid., p. 577.

[360] Id., ibid., p. 129-130, trad., p. 231.

[361] Id., ibid., p. 129-130, trad., p. 231.

* أدورنو (تيودور) Adorno (Theodor) (1903-1969) فيلسوف وموسيقي ألماني، أسس بمعية هوركهايمر مدرسة فرانكفورت اهتم بالموسيقى، فكان دارسا لها ومؤلفا بارعا، وعمل على تجديد الاستيطيقا انطلاقا من خلفية فرويدية ماركسية التي هي نفسها أرضية النظرية النقدية (المبلورة في مؤلف ديالكتيك الأنوار والذي اشترك في تأليفه مع هوركهايمر)، من أهم أعماله: جدل الأنوار (مع هوركهايمر) (1947)، فلسفة الموسيقى الجديدة (1948)، الديالكتيك السلبي (1966)، مقدمة إلى سوسيولوجيا الموسيقى (1962). (المترجم)

[362] من جهة أخرى ميّز أدورنو Adorno ذاته العالم المسير للكارثة؛ راجع حول هذه النقطة م. أبنسور M. Abensour ، النظرية النقدية: فكر المنفى.

M. Abensour, La Théorie critique: une pensée de l'exil, in Archives de philosophie, t. 45, cahier 2, avril-juin 1982; Le choix du petit, in Passé présent, n° 1, 1982.

[363] .566-561 .p ,.cit .op ,société et Economie

[364] .573-572 .p ,.ibid .Id

[365] بخصوص هذه النقاشات، أنظر خاصة: ميشال كروزييه، الظاهرة البيروقراطية

,(1963) bureaucratique phénomène Le ,Crozier Michel
.256-215 .p ,1971 ,«Points» .coll ,Seuil Le ,Paris ,.rééd

[366] Social Purposive of Consequences Unanticipated The .Cf
Bureaucratic et 1936 ,I ,Review Sociological American ,Action
in repris ,(1940) XVIII ,Forces Social ,personnality and structure
Free The ,Glencoe ,(.éd 2e) stucture social and theory Social
en Recherches» .col ,Plon ,(.ed 2e) Paris ,.trad ,1977 ,Press
méthode de et théorie de Eléments ,«humaines sciences
.sociologique

[367] .451-450 et 197-196 .p ,.trad ,.cit .op ,Merton .K .R .Cf

* ميرتون (روبير كينغ) Merton (King Robert) (2003-1910)، عالم اجتماع أميركي عرفت أعماله التي كتبها على شكل مقالات شهرة واسعة وتميزا كبيرا حظى عالم اجتماع سنة 1994 من خلال ما حصده من جوائز وعضوية في الأكاديميات تهتم سوسيولوجيا ميرتون أساسا بعلم اجتماع التأثير، السوسيولوجيا الحضرية، دراسة الظاهرة البيروقراطية، سوسيولوجيا العلوم ونقد المناهج الاجتماعية. من أهم أعماله: النظرية الاجتماعية والبنية الاجتماعية (1949)، مبادئ نظرية ومنهج السوسيولوجيا (1953). (المترجم)

* * مايو جورج) (إلتون Mayo (Georges Elton) (1949-1880)، عالم نفس وسوسيولوجي أسترالي، أحد أبرز سوسيولوجيي تقسيم العمل. عمل على تحسين فرضية تايلور التي لا تأخذ بعين الاعتبار التقنيات والشروط المادية من أجل تحسين المردودية. ومن أبرز ما كتب: المشكلات الإنسانية لحضارة مصنعة (1933)، المشكلات الاجتماعية للحضارة الصناعية (1945)، بعض الملاحظات على سيكولوجيا جان بياجيه (1948). (المترجم)

[368] industrial an of problems social The ,Mayo .E
.1945 ,Boston ,civilasation

* ** كروزييه (ميشال) Crozier (Michel) (1922-...) سوسيولوجي فرنسي عرف خاصة بتحليله الاستراتيجي لسوسيولوجيا التنظيمات، وصاحب مسار أكاديمي ونشاط حافل بالتتويجات والمهمات العلمية والإدارية. من

أعماله: الظاهرة البيروقراطية (1963)، لا يتغير المجتمع بتعليمة (1979)، إلى ماذا تهدف سوسيولوجيا التنظيمات؟ (2000). (المترجم)

[369] M. Crozier, Le phénomène bureaucratique, op. cit., et M. Crozier et E. Friedberg, L'acteur et le système, Le Seuil, coll. «Sociologie politique», 1977.

[370] Cf. M. Crozier, op. cit., loc. cit.

[371] M. Crozier, op. cit., p. 18.

[372] M. Crozier, op. cit., p. 184.

[373] تقع هذه المشكلة في مركز الصدارة للتحليلات العميقة التي خصصها كاستورياديس Castoriadis لمشكلة برقرطة المجتمعات الحديثة، منذ فترة الاشتراكية أو البربرية Socialisme ou Barbarie ؛ أنظر حول هذه النقطة (وكذا مقالي المجتمع البيروقراطي والتوتاليتارية Société bureaucratique et totalitarisme . أفكار حول تاريخ جماعة «الاشتراكية أو البربرية Socialisme ou Barbarie »، سينشر ضمن تاريخ الاشتراكية Socialismo storia بـ ميلان (Milan) .

[374] للتذكير فإن السوسيولوجيا، بالنسبة إلى فيبر، تدرس «النشاط الاجتماعي» بمعنى «النشاط الذي، من خلال معناه المقصود من طرف الفاعل أو الفاعلين، يستند إلى سلوك الآخرين، وبالقياس إليه يتوجه تطوره». Economie et société, p. 1, trad., p. 4.

[375] أنظر أعلاه ص. ص. 156-168 وقارن ذلك بفكرة الاستراتيجية العقلية اللاواعية لدى M. Crozier et E. Friedberg, L'acteur et le système, op. cit., p. 48.

[376] Die rationale Staatsantalt und die modern un partein und parlamente, in Politische Schriften, op. cit.

[377] Cf. sur ce point W. Mommsen, op. cit., p. 226-247.

[378] Max Weber, op. cit., loc. cit.

[379] حول دلالة العلم العبقري في الجينيالوجيا النيتشوية راجع ميشال فوكو، نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ:

M. Foucault, Nietzsche, la généalogie et l'histoire, in Hommage à Jean Hyppolite, op. cit.

[380] راجع حول هذه النقطة ملاحظات و. مومسون مرجع سابق، ص 96-97. W. Mommsen, op. cit., p. 96-97 .

[381] يعود الفضل في ذلك، بالخصوص، إلى الفلسفة الفرنسية المعاصرة.

[382] حول هذه النقاط انظر ص. ص. 71- 106.

[383] أنظر ص. ص. 106-115.

[384] مثلما تُبيّنه، في سوسيولوجيا الحق Sociologie du droit وفي تحليل البيروقراطية l'analyse de la bureaucratie ، إعادة بناء الصراع بين «العقلانية الشكلية rationalité formelle » و«العقلانية المادية rationalité matérielle ».

[385] راجع ص. ص. 93- 95.

* شومبيتر (جوزيف ألويس) Schumpeter (Aloïs Joseph) (1883-1950) عالم اقتصادي نمساوي، أستاذ الاقتصاد ووزير المالية سنة 1919، هاجر إلى الولايات المتحدة الأميركية في سنة 1935 ودرّس بجامعة هارفارد. تأثر بالأفكار السوسيولوجية لـ ماكس فيبر وفرنر سومبارت Werner Sombart واشترك معهما في إدارة أرشيف العلوم الاجتماعية. من أهم كتبه: طبيعة ومحتوى النظرية الاقتصادية (1908)، نظرية التطور الاقتصادي (1911)، الرأسمالية، الاشتراكية والديمقراطية (1942)، تاريخ التحليل الاقتصادي (1954). (المترجم)

[386] Die rationale Staatanstalt…, op.cit.; gesammelte Politische Schriften, p. 393-394.